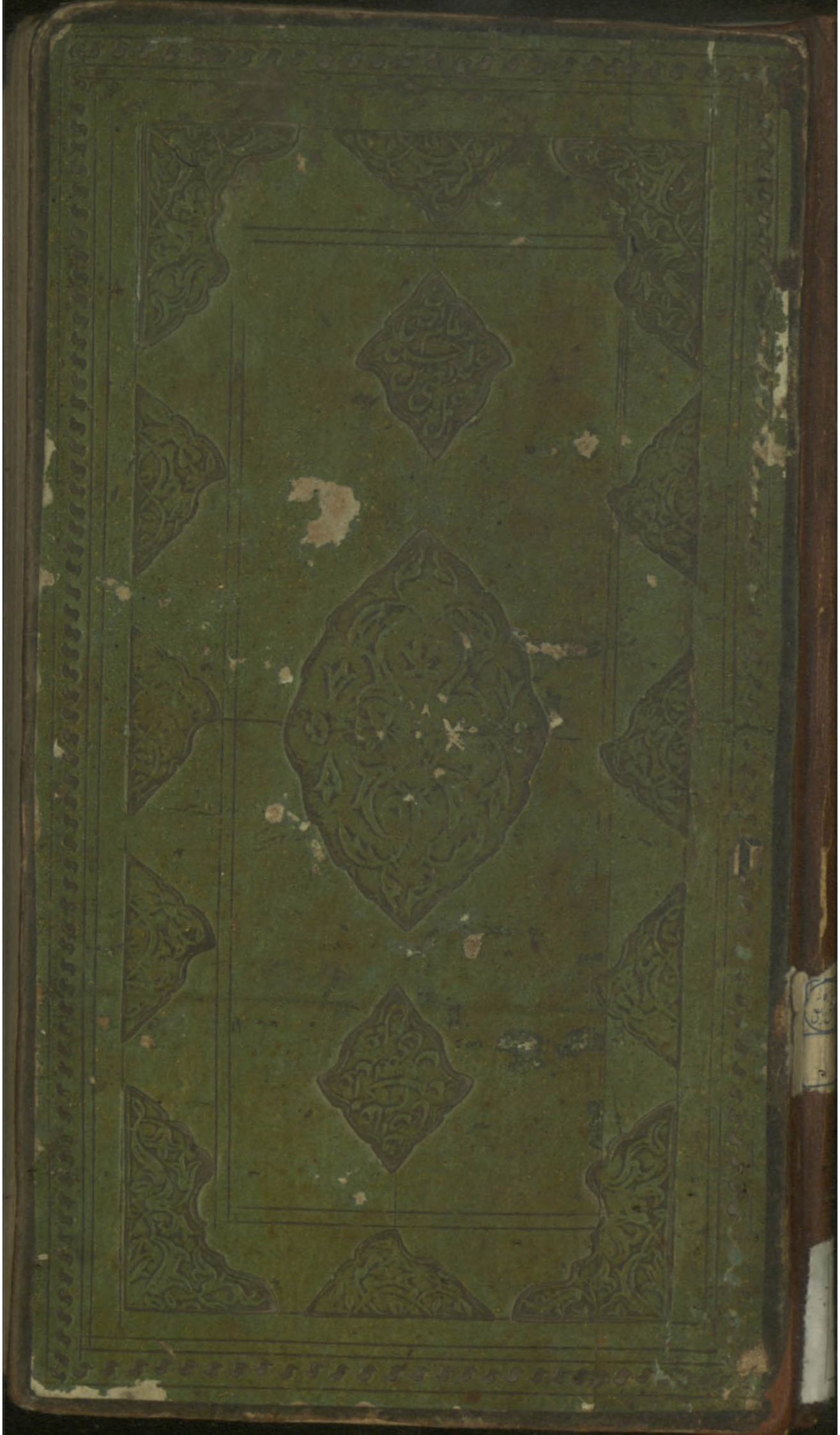


کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

اسم کتاب خانقاهی

مؤلف مولی یوسف بن محمدخان قره باغ

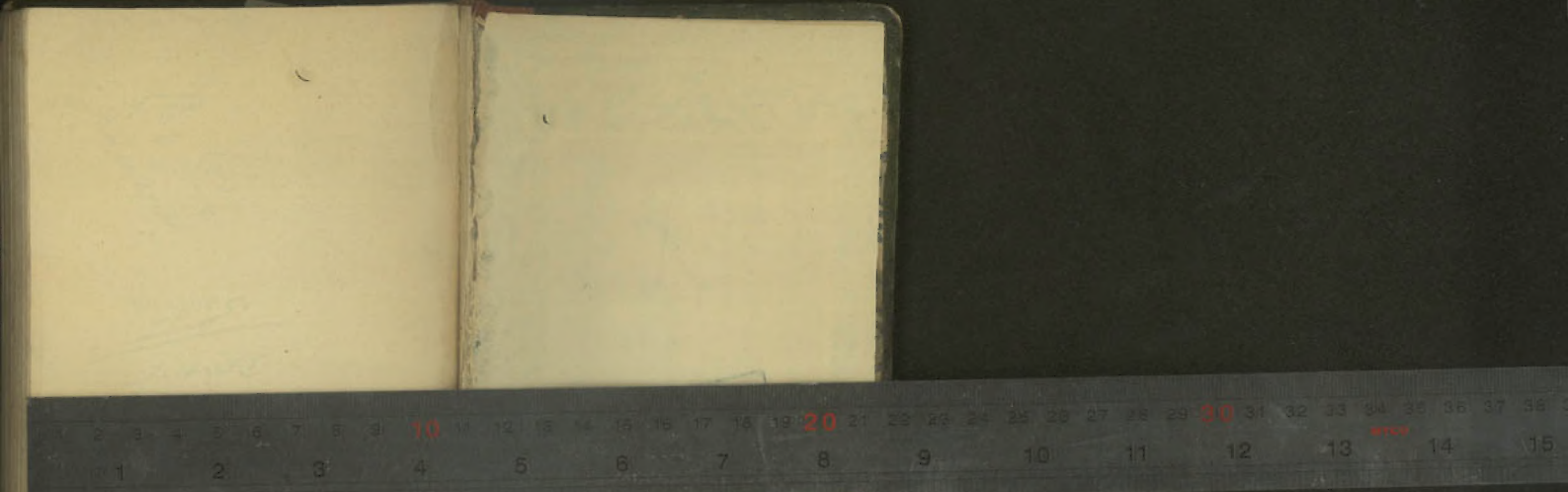
موضوع تألیف حاشیه بر شرح عقائد عضدیه

مؤسسهٔ ۱۳۰۲

شمارهٔ دفتر ۱۵۲/۹۲

بازدید شد ۱۳۸۱

۶۳-۳۴



فصول چاپ نمونه

۳ جلد

منهاج الاصول

۳ جلد

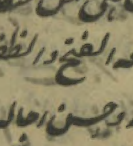
شرح عقاید عضدیه

۱ جلد

وفي بعض النسخ وهو فقك على ما برفرس الآل
قيل التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه
خلق القدرة على وفق الطاعة وقال امام
الحرمين هو خلق الطاعة قلت الطاعة
الامام فان القدرة على الطاعة يتحقق في
كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة
المؤثرة القرنية في الطاعة التي هي مع
كما هو مذهب من ان القدرة
مع الفعل وهو ما عرفه
بعض المتاخرين
جعل الاسباب
متوافقة
للمصيب
والله اعلم بالصواب تمت

کتابخانه
مجلس شورای ملی
۱۳۶

بسم الله الرحمن الرحيم



كيف لا احمد وكيف احمد كمن لا يجزنا بما عصينا
ولم يجزنا بما نسينا ولم يؤاخذنا بما اخطانا
والحمد وما هو به وعليه ومنه منة علينا
سبحان الله ما اجل سلطانه والحمد لله ما اعظم
شانه والحكم لله ما اظهر قهرمانه والله اكبر
ما اسطع برهانه وكيف لا اصلي وكيف اصلي
على المرتبة الجامعة سيد الكل في الكل رحمة
للعالمين محمد احمد المجتبى جامع وعلى آله النبي
والبتي المكي والمكوني ان سولي والكلا
واصحابه الذين هم نجوم الاهتداء ومصابيح
الاقتداء اللهم اجعلنا من الذين اتبعوهم

وبعد فيقول الراجي من الراجح الذي
لا خيبة بعد رجوعه ولا شقاوة بعد تشفي لما مضى
بذكره والمستقبل ابن محمد جان القرباغي
الحمد شاهي من سكان ارضي شترلاء
التي بقعة الفتح والظفر يوسف وفقه الله
بخير مآله وحسن اجاله لما كان علم الكلام
علما جليلا من اول ما يجب على كل مكلف هو
معرفة الحق جل كبريائه وغيره من واجبات
اصول العقايد وكان شرح العقايد العضدية
للعلامة المحقق والنحرير المدقق سلطان
العلماء وبرهان الحكماء قبلة الملة والدين كعبة الحق
جلال الحق والملة والدين محمد بن اسعد
الصديقي روح الله تعالى روحه وزاد فتوحه
مشتملا على الفرايد ودرر الفوايد جامعا
لابكار افكاره وخلاصة انظاره في العلوم

النقلية والنقلية ورأيت فيه عالم اده في
كثير من كتب العقايد ورايت قوما مجنونين
حوله ولا يكشفون قوله باخذون كلامه
ويرسلون مراده وينالون الفاظه ولا يبالون
الفاظه ورايت في نفسي الاجراء على الاقدام
والتصدي على جبل عاليه من الشكك والله اعلم
على قدر ما يقتضيه الحال ويسعه المجال فجاذبت
مع نفسي ونفسي مكرا فقلت انا ما من عنا
الا قليلا وما سلكنا الى الآن اليه سبيلا
وما وجدناه علينا ليلا وهذا شئ عجاب
فيكون مثلنا مثل مقاومة البطي والاسد
وبين الجبن وبين امثال هذه الكتب امثال
هذه المطالب بهيمات هيهات كيف
الوصول الى سعاد ودونها قلل الجبال
ودونهن حتوف والرجل جافية وعالم

مركب والكف صفر والطريق مخوف اياك
ثم اياك والاجتراء عليه اياك ثم اياك واحذر
يوسف اعرض عن هذا واستغفري لذنبك
وعار فستني بالذي عاايرتي انفسي ان النفس
لامارة بالسوء الآية والغرض من الاجتراء
ليس اظهار ان لنا من المتاع بالسيف ناو
ان لنا اختصاصا بالمواهب في هذه المطالب
او ادعاء ان ليس مراد ذلك العلامة من
كلماته المتقنة المحكمة الا ما اوردناه وهو
الاعلم بمراد عباده بل ان طرق الافادة
متعددة مختلفة قد يكون بالاستفادة
مشافهة ومواجهة من شخص وقد يكون بارسال
الرسل اليه وقد يكون بتوجه القلب الى
جانب جناب كامل مكمل صاحب الآيات
والكرامات وهذا لا يكون الا للمتجردين

عن العلايق البدنية والكدورات الطبيعية
لا امثالك المنغمسين في العلايق الدنية
والدنيوية المسجونين بالعلايق الطبيعية
الجسمانية المنهمكين في الشهوات البهيمية
الحيوانية وما اخترناه ليس من هذه الطرق
بل طريق آخر وشتان مثل مريض آخر عاجز مضطر
ومطروح في ممر الخلايق في الطريق لا يقصد
شخصا بل لا يراه ويقول ايها المسلمون
ارحموني فاني في مرض كذا وكذا فبعضهم
يذكرونه ويتنفرون منه وبعضهم لا يسمعون
قوله وبعضهم لا يلتفتون اليه وبعضهم
يرحمونه اليه فاجتمعوا فاقتدا اعلم بالحال
فاقدمت متردداً فاقتدا رجلاً ومؤخراً
اخرى على حال فانيه بقدر الوسع لا يكلف
نفساً الا وسعها وخدمت به خدمة العبيد

العبيد لمولاه العتبة العلية الرفيعة السنية
الجليلية الخليلية المخدوم ومولانا قطب
العالم مركز نسمة الارشاد وقدوة العارفين
سيد الكاشفين سلطان المرشدين
برهان الموحدين شمس سماء عالم الغيب
والشهود لا منكران انكره اعمى القلب العنود
ولا تغفل عن مثل الشمس والطير الا ابو
الكامل المكمل سمرخليل الرحمن شيخ الزمان
معين الدين ابو الجامد خليل افتد سلمه
والبقاء لازالت افاضته انواره متواردة
متتالية متبارقة متشارقة تشرقا تقبسا
من مشكوة انواره ومستمدا من فيوض
اسراره اللهم خلد ظلاله على رؤس اوليائه ولما استعدت لهذه الاستفادة في
بلدة سمرقند في البقعة المباركة الميمونة

خانقاه الحضرت المخدومية الحسينية الخواجگانية المخدومية ومن قدس الله اسرارهما واسرار جميع مشائخ الطبقات سميت بالخانقاهي وعليه النطلان والاعتماد وبه الاستعانة والاعتقاد قوله وهو ان نبوته الخ قد تعالى اه الضمير راجع الى النبي المطلق المذكور ضمنا والا فالمراد من النبي ههنا خاص وهو محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى اله واصحابه وسلم فيكون تعريفا بالاعم قوله اللهم الا ان يتكلف اه وجه التكلف ان يعمم المغايرة من التغاير الحقيقي والاعتباري او يقال المعرف هو النبي المتفق عليه في نبوته واثباته اليه بقوله قيل فان اداه بلفظ قيل للاختلاف في نبوته وهو لا يحسب المقام فالمعرف هو النبي المتفق عليه

عليه في نبوته فلا نقض مخرج من اختلف في نبوته وايضا يجوز ان يكون القايل بهذا التعريف من لا يقول بنبوته فلا نقض عنده ويحتمل ان يكون الاختلاف في انه مبعوث لنفسه فقط او لغيره ايضا لا في اصل نبوته وبعثته فج لورود النقض فانه يرد على من يقول انه مبعوث لنفسه فقط فيجوز ان يكون القايلون بهذا التعريف لا يقولون انه مبعوث لنفسه فقط وفيه تامل وتنقل من الملل والنحل من ان زيد بن عمرو بن نفيل كان يستند ظهره الى الكعبة ثم يقول ايها المسلمون هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري فلو حضر فانه يضر المعرف الى يوم لو ثبت ان هذا النقل مما اتفق عليه القوم كافة وانقل

لان الفعل مختص قبل دخوله ولا يتوهم
ان التخصيص غرض من الوضع للموضوع
له وليس موضوعا للتبين حتى يلزم من
انتفاء التخصص استعماله في غير الموضوع له
لان السين حرف والحرف لا يستقل
بالمفهومية وانما يفهم معناه الحقيقي اذا استعمل
معه في الوقوف فان لم مثلا للنفي في زمان
الماضي انما يفهم معناه الحقيقي اذا قارن
لفظ مضارع لا لفظ ماض او اسم بخلاف
كل حرف لعدم استقلاله بالمفهومية
يكون ما يستعمل معه مرآة لملاحظة معناه
لا لفهم معناه فتدبر تطبيقا لقوله فان ما
متحقق الوقوع قريب على الاحتمالين
اشارة الى ان الاختلاف اه بهذا النظر
الى اخراج السين المضارع عن المعنى الحالي

الحالي وتخصصه الى المعنى الاستقبالي
وبين الاشارة والدلالة فلا يرد انه
لا بد الا يقع متاخرا عن زمان التكلم
قوله لجواز ان يكون الاصول اه اي في
جميع الاوقات سواء كانت المذاهب
مجتمعة بان يكون لكل مذهب اهل في جميع
الاوقات او لا غاية انا لا نعلم وحاصل
ما نقل بعد هذا جواز وصول عدد اصول
المذاهب بالمرتبة المذكورة في وقت
سواء كانت المذاهب مجتمعة ام لا حين
اريد اصول المذاهب كما يدل عليه اذا وانما
قوله او نقصوا فان توقف في الاول لكن
المذاهب لا شك انها ما كانت في زمان
الرسول والصحابة بل حدثت في زمان التابعين
وتبع فلا شك انها في اول المرتبة لم تكن

لم يكن بهذا العدد فكيف يصح القول بان
المذاهب بهذا العدد في جميع الاوقات قلنا
المراد جميع الاوقات بعد حدوث المذ
فيجوز ان يكون المذاهب الحدوث
بهذا العدد قوله بينها مخالفة معتدبها
بهذا العدد اه وتقييد الاختلاف بالمعتد
به لهذا الدفع ما يتوهم وروده من عدم
كون جميع الاثنين وسبعين من الفرقة الناجية
لتحقق الاختلاف في الجملة بين الحنفية
رح والشافعي رحمهما الله تعالى مثلا كما في
السكوس والاولى لا حاجة اليه في دفع
توهم المذكور بل هو مقرر ان التقييد بالكثير
الافراد قوله وان زادوا او نقصوا اه فيه
اشارة الى امكان اعتبار كل من شتى
الترديد بالنظر الى ما اورده الحبب المتوهم

فان ورد على الشق الثاني شيء لم يذكره
المتوهم وهو ان الاختلاف الفروع
بين الاثنين وسبعين يقتضي ان يكون الناجية
فرقة واحدة من الاثنين وسبعين لا جميعهم
لا يقرر ما فتامل قوله بعيد جدا البعد اما هو
على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة
الناجية الفرقة التي يدخل الجنة بغير حساب
ولا شفاعة لان من ناقش في الحساب فقد
عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة
فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى هذا
كون من ناقش في حساب به والمفتقر الى الشفاعة
ناجيا ايضا لا يضر كما قال الامام حجة الاسلام
في كتابه المستصفى بفصل التفرقة بين الاسلام
والزندقة وتقل هناك هذا الحديث بثلث
روايات وليس واحدة منها ما نقله الحبب

هذا او لما استفترق امتي ثلث وسبعين
فرقة الناجية منها واحدة وثنتان وسبعون
منها واحدة وثالثة كلها في الجنة الا الزائغة
وفي مدفع اغرضنا كلهم في الجنة الا الزنادقة
وقال ويمكن ان يكون الروايات كلها
صحيحة فيكون الهالكة واحدة وهي التي
يخلدون في النار ويكون الهالكة عبارة
عمن وقع اليأس من خلاصه لان الهالك
لا يرجى له ابد الاباد هلاك خير ويكون الناجية
واحدة وهي التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة
لان من نوقش في الحساب فقد عذب
فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة
فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وهذان
طرفان وهما عبارتان عن شر الخلق
وخيرهم وباقي الفرق كلهم في الدرجتين بينهم

منهم من يعذب بالحساب فقط ومنهم
من يعذب في النار ثم يعرف بالشفاعة ومنهم
من يدخل النار ثم يخرج على قدر خطاياهم
في عقابهم وبعدهم وعلى حسب كثرة ذنوبهم
وذنوبهم وقلتها واما الهالكة المخلدة في
النار من هذه الفرق فهي فرقة واحدة
وهي التي كذبت وجوزت الكذب عليه
صلى الله عليه وسلم بالمصلحة واما
سائر الامم فمن كذب بعد قرع سمعه على التواتر
فهو في حقه كفر صريح وفي حق امته كفر
وايضا اذا جعد او لم يكن المراد من قوله
صلى الله عليه وسلم كلهم في النار كل واحدة
من كل فرقة بل في الجملة اي كل فرقة سواء
كان كل فرقة واحدا من افراد او بعضها
فيكون الاوا واحدة سلبا كليا واما او ايجابا

المراد كل واحد من كل فرقة ويكون قوله
عليه السلام الا واحدة رفعا للايجاب
الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة
الناجية مغفورة مطلقا قوله استقلالا
مكثهم اه اى قلة مكثهم سواء كان دخولهم
من حيث المعاصي فقط او من حيث
الاعتقاد فقط او من حيث المعصية
والاعتقاد معا كما ان على ما ذكره الشارح
سواء كان ان لا يدخل النار لحسن المعصية
ايضا اولا وبعد الدخول سواء كان مخلدا
او لا فان قيل على تقدير الارادة من
الدخول المكث الطويل وعدم الدخول
عدم طول المكث مع احتمال الدخول من
حيث الاعتقاد وكيف يحصل الترغيب في
تصحيح العقايد قلنا قلة المكث يجب

ان يكون لامر مشترك بين جميع احاد
الفرقة الناجية لا يوجد في سائر الفرق
وما ذلك الا الاعتقاد بات فلو كان
الاعتقاد مثلا اقرب الى الحق ولم يصل
الى مرتبة الحق من حيث انه لم يصل
الى مرتبة الحق يدخل النار ومن حيث
انه اقرب الى الحق من سائر الاعتقادات
يقل مكثه ولا يخفى عليك الاحتمالان
كما مر في قوله كما في النار اى كل الفرقة
اى كل فرد من كل فرقة فيكون قوله
الا واحدة رفعا للايجاب الكلي ويحتمل
ان يكون كل فرقة في الجملة اعم من ان يكون
جميع افرادها او بعضها فيكون ايجابا
جزئيا فيكون قوله الا واحدة استثناء
كليا فالنظر في الجواب المذكور على تقدير الاول

تجد الحق فانه على الاحتمال الاول يمكن ان
يراد مجرد الدخول ولا يلزم القول بالغفران
لجميع احاد الفرقة الناجية كما مر والفصل لا
الترغيب في الصحيح العقايد نزر من الاصلين
قوله ولا يسترسلون مع عقولهم اه ليس
المراد من استرسالهم مع العقول دون
الاشاعرة ان المعتزلة لا يقيدون بتاويل
النقل وتطبيقه على ما دل عليه العقل بل الكل
يحاول عليه العقل مع دون التفات الى النقل
وتاويل وان الاشاعرة مع قيام الدليل
العقلي لا يلتفتون اليه بل يتبعون الظواهر
وان خالفت العقل كيف يكون المراد
هذا انهم اولوا اكثر من الظواهر بالدليل
العقلي فان كلا من الاشاعرة والمعتزلة
متفقون على ان العقل مقدم على النقل والدليل

ولذلك اذا لوا ايدا فتدوا الاستواء على العرش
ووجه الرتب الى غير ذلك بل الفرق ان المعتزلة
يقولون بالحسن والقبح العقليين للاشياء
بخلاف الاشاعرة فانهم يقولون بان حسن
الاشياء وقبحها شرعيان فيجوز الاشاعرة
حسن شيء وقبح بعض تعين الشارع بدون
ان يكون في نفسه حسن او قبح فيتبعون الشارع
بدون التفحص والتفتيش في اوامره ونواهيه
بخلاف المعتزلة فانهم لما قالوا بان للاشياء
حسنا وقبحا في نفس الامر قد يوافق الظواهر
وقد يخالفها والواجب الاتباع على ما في نفس
الامر فربما يتوقفون في الظواهر في اول الامر
حتى يجدوا ما في نفس الامر فانه مخالف لها
فيؤولون الظواهر او موافقا فيتبعونها
فتامل ولا تتبع الهوى قوله بل الالبق ٥

فقد عرفت المراد من الناجية مع ما نقل عن الامام
ولعله خواص الاثنين والسبعين فرقة لا كلهم بل الذين اولوا
صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وشربوا
بكاس ته عليه السلام سماعا وتلوا باد ابه
الذين هم نجوم الاهتداء كانوا داخلين
في الفرق وعدوا منها اقول بل الحق في الجواب
انه يجب ان يكون مسلكهم متوسطا بين
الجانبين وان يكون آمنا من طرفي الافراط
والتفريط فان خير الامور اوسطها اعدلها
هو اقرب للتقوى والعدل هو التوسط
بين طرفي الافراط والتفريط باعتبار القوى
الشهوية والغضبية والعاقلة فيكون عبارة
عن العفة والشجاعة والحكمة ويقابله الجور
كما قيل وهم الاثنا عشرة فانهم شكر الله سعيهم
سلكوا في الاكثر طريق التوسط فقالوا في مسئلة

مسئلة افعال العباد مثلا بالكسب لا بالجبر
المطلق كما يقول به الجبرية ولا بالاختيار
المطلق كما يقول به المعتزلة والشيعة وكذا
في مسئلة الرؤية فانهم لا يقولون بان الله
يحتمل كما تقول به المجسمة مع انه يرى ولا يقولون
بامتناع رؤية مع كونه غير جسم مجرد ومكان
والمكان كما يقول به المعتزلة وكذا في مسئلة
افادة النظر العلم ولا يقولون بعدم افادة
النظر الصحيح العلم مطلقا كما يقول به السمنية
او في معرفة الله تعالى كما يقول به الملحدون
والاسماعلية ولا بافادته بطريق الوجوب
مثل المعتزلة بل بافادته العلم مطلقا لكن بطريق
جرى العادة وكذا في مسئلة وجوب النظر
في معرفة الله لا يقولون ان النظر في معرفة
الله عبث لا يجوز عقلا لانه لا يفيد المعرفة

مثل المهندسين وغيرهم ولا انه واجب
عقلا كما يقول به المعتزلة بل يقولون بتوقف
العقل في هذا الحكم ويقولون الحكم بوجوبه
بحسب الشرع وكذا لا يقولون بعينية الصفات
كما يقول به بعض الحكماء بحسب الا المعتزلة
ايضا وان كان ظاهر قول المعتزلة على ما سيجئ
في الشرح ليس على العينية بل على انه من
الاعتبارات العقلية ولا بغيرتها كما
يقول به اخرون وكذا في الاعتقاد ويجب
رضي الله عنهم اجمعين لم يسلكوا طريق
الخوارج والنواصب ولا طريق الروافض
بل سلكوا طريق حسن الظن في حقهم
جميعا وقس على هذا ذكر ناسبر اقاويلهم
وسيجئ تفصيلها ان شاء الله تعالى
انه يجب ان يكون المناط والمدار في النجاة

في النجاة على توسط المسلك بين المسلكين
كما ذكرنا الا اختلاف في المسايل الكثيرة وذلك
لان الكلام البعيد بحيث يكون منشأ التشنيع
ظاهرا كما يفهم الاول من اوايل كلام الشارح
في الجواب والثاني من قوله وغيره وكذا من
المسايل التي شنع عليهم مخالفوهم كما شنعوا
به كتبهم في الاواخر بعد ايراده المسايل التي
فيها بعد على ما ذهب اليه الاشاعرة لا على
ما ذهب اليه الشيخ وترك المسايل الخلافية
التي ليس فيها بعد مثله على ما ذهب اليه الاشاعرة
بل فيها بعد على ما اختاره غيرهم مثل القول
الاشاعرة ان الله تعالى لا يجب لشئ على
كما يقول المعتزلة به كوجوب الاصلح والاصلح
وغيرذلك مع انه من الخلافيات المقررة
ومثل ان يقول ان الحسن والقبح شرعيان

لاعتقدان كما تقول به المعتزلة والشيعة مع
انه من اعاظم الخلافيات والمعارك سعى
عليه كثير من الاصحاب الآخرون البعد
فيه فيما تزعمه المعتزلة والشيعة لزوم عزل الشارع
عن امر السلطنة التامة والقدرة التامة
بان يتصرف كيف يشاء بل يكون منصب
الشارع ورظيفته هو التعليم والتفهيم فقط
مثلا ان علم ان الصلوة واجبة ويعلم
الامر والحرام فيها فيكون الواجب
معزولا عن قدرته ايجابه الحرم وايجابها
والنهي عن الصلوة وتحريمها يمكن ان يكون
وجه تسميتهم معتزلة هذا او سبب آخر سيجئ
تفصيل وتمثيل في موضعه ان شاء الله تعالى
ومثل ما يقولون من حدوث الكلام
النظر وقدم الكلام النفسي لانه لا يعتد

في شق منها كخلاف المعتزلة والشيعة فانهم
يقولون بانحصار الكلام في النظر وحده وشكله
مع توصيف الواجب وانه تعلق به وموجبه
وتواتر النقل عن صميم الائمة فيه ان
بانه متكلم بمعنى ايجاد الكلام مع القدرة عليه فيها
خلاف الكرب واللغة والمجاز في هذا الكلام
في جميع المقامات والادوار فتأمل من تتبع
الاشاعرة في هذه كلها ايضا متوسط بينهما
بعد ملاحظة مذهب من سلك احسن الاشياء
وانجحها مطلقا فلا تغفل عن ظاهر قول
ابن المطهر الحلي مخالفته بينة وغير ظاهرة وجوابه
وجواب الشيخ اي معنى اراد وتأمل حق
التأمل فانه ان اراد المخالفة الكثيرة او المطابقة
المسبوقة فالجواب بعد التسليم وقطع النظر
عما ذكرنا ما ورثه الشارح اولادا فاخرا

وان اراد ما يقول ان التوسط فالجواب
ما ذكرنا من ان التوسط فيما ذهب
اليه الاشاعرة ثم رجع الى بيان بعض
ما ذكر ببعض البيان فانهم يقولون بجواز
رؤية كل موجود حتى كل بعض من الاعضاء الا انه
يجوز ان يتلطف الله تعالى في الابدان الصحيحة
الرياضات او عناية من الله بحيث
يكون كل روح حيوانية في كل جزء من البدن
مثل الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين
وجمع النورين فيصح ان يرى ويقول بحيث
يتعلق بأي شيء كان فان الآلة
مثلا قد يرى احد مما يتعارف رؤيته
بالابصار او آخر لضعف بصره مع عدم الفرق
في حال المبصر في الظلمة والنور والقرب والبعد
وغير ذلك من شرائط الرؤية بل قد يرى
بعض الحيوانات شيئا في الليل المظلم
ولا تتمكن على رؤيته اصلا فيجوز ان يتقوى
باصرتنا بحيث يرى كل شيء حتى المسموعات
والملموسات والمذوقات والمشمومات
وان لم يكن في المتعارف شيء منها مما
يتعلق به البصر بل يكون الروح البصري
مثل الروح السمعي والذوقي والشمي واللمسي
ايضا كما ان نسبة الحس المشترك على جميع
المدركات سواء بل يجوز ان يفعل كل من القوى
الخمس الجسمية فعل الآخر فيرى بالسامعة
مثلا ويلمس ويشم ويذوق بها وعلى هذا القياس
ثم لا تفعل ايضا عن لفظ الاصحاب فانه جمع
الجمع البتة على احتمال بل على الاضياف الذين
او اعطف قوله او قوله جمع صحيب على او
جمع صاحب والتبعية على الاصحاب انما هو

في مذهب الاشاعرة لخلاف الشيعة فانهم
في رواية منهم يقولون ثلثة من الاصحاب
مقبولة فقط قوله في كل عصر اي الى آخر
كان فان الاجماع ينعقد باتفاق اهل
الحل والعقد في زمان وان اتفاقهم في كل
عصر بعد عصر فليس بلازم بل يجوز ان
ان يتحقق الاجماع اصلا قوله فان المدار
ليست الى جميعها والا فنقضها مثل حدوث
العالم وغيره مما اجمع عليه ثم لا يخفى ان النسبة
الى الطائفة المخصوصة وهم السلف المجدين
لا يدل على ان ليس المراد الاجماع المصطلح
بجواز ان يكون السلف المجدين جملة اهل
الحل والعقد في زمانهم فينعقد الاجماع بالنسبة
قوله وبينا انه لا يتم السند لانهم الخ او غاية
ما لزم من عدم تقدم عدم الشيء على وجوده تقدما

نقدما ذاتيا الذي هو مرتبة العلية ارتفاع
النقيضين في المرتبة لا في الزمان وحاصله
على ما حققه الشيخ البحر بهر في جواب شبه على شيخ
بالتجريد سلب تلك المرتبة عن النقيضين
كالعلية مثلا فان وجود الشيء ليس علة
لوجوده وكذا عدمه ليس علة له فان العلية
مسلوبة عنهما وهما مرتفعان عن مرتبة
العلية وكالمعوضية للهواء والسباحة فان
السباحة ليس معوضا للهواء والنفس وكذا
سلب السباحة ليس معوضا للسباحة فالهواء
والنقيضين مرتفعان عن مرتبة المعوضية
بمعنى سلب المرتبة عنهما وهذا المحسن مع خواص
الشارح المحقق المدقق روح الله روحه
ونقل عن الشيخ انه قال للمعلول ان ليس له
على علة ان ليس اي موجودا والذي

يكون الشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان عن الذي يكون عن غيره فيلزمه
كل معلول ايّ بعد ليس لبعديته بالذات
ورد عليه الشيخ في حواشيه على شرح التجريد
ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون ممكنا
كما انه ليس له في نفسه ان يكون موجودا
ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم
الى العلة موافقا للامام ووفقه الاستاذ في
كلام الشيخ حاصله ان ليس المراد من كون
العدم للمعلول في نفسه انه اقتضى العدم بحيث
يمتنع ارتفاعه اذ لا شيء الا واولويته الذات
بل انه لا يحتاج في عدمه الى تاثير وايجاد وخلق
وجعل كما في وجوده لان علية العدم للعدم
ليس بالتاثير والايجاد بل هو عبارة عن
عدم تاثير الوجود في الوجود فان العدم الممكن

لا يمكن لاجل هذا واحق وما معنى للتقدم الذاتي
الا الاحقية على ما يستفاد من كلام الشيخ
في الهيات اشارته في بيان التقدم الذاتي
وكان المناسب ان يقول هذا معنى اخر سوى
ما قصده وفي اقسام التقدم الذاتي والا يلزم
تركب كل علة تامة كما ذكره الشارح وارجاع
الوجود والعدم كما سنذكره بلا واسطة

ولا يحقق العلة التامة لح اقول وايضا
يلزم اجتماع النقيضين لان العلة في آن
حدوث المعلول كان حادثة متحققة البتة
وكذا اجزاءه فيلزم اجتماع العدم والوجود
في ذلك الان سواء كان علة الحدوث وعلة
البقاء واحدا او لا فان قيل يجوز ان يكون
العدم معدا فلا يلزم الاجتماع قلنا فيلزم حدوث
جميع الممكنات ولا يخفى فساده بانه لو كان العدم

التقدم الخامس الذاتي

متلازم تقدم الشئ على نفسه وهو الوجود
لان المعدة هو الموقوف عليه وجودا وعدما
وعدم العدم هو الوجود فيلزم تقدم الوجود
على نفسه لان عدم العدم ليس هو الوجود
بل لازمه وملزومه كما قيل ولا يلزم من تقدم
احد المتلازمين بالذات تقدم الآخر كذلك
بل يلزم ان يكون فاعلا مؤثرا لانه ليس
في مرتبة تاثير الفاعل وجود المعلول فيجب
ان يكون عدمه في مرتبة التاثير فيكون
مؤثرا فيتحقق فاعلان لكل معلول بل عللا
تامتان لكل معلول ايضا وجوده ليس
في مرتبة العلة التامة فتحقق عدمه في تلك
المرتبة فيجب ان يكون لكل معلول علتان
تامتان بل علل تامة وليس وجوده في مرتبة
الشرط فيجب ان يكون عدمه شرطا لبعد

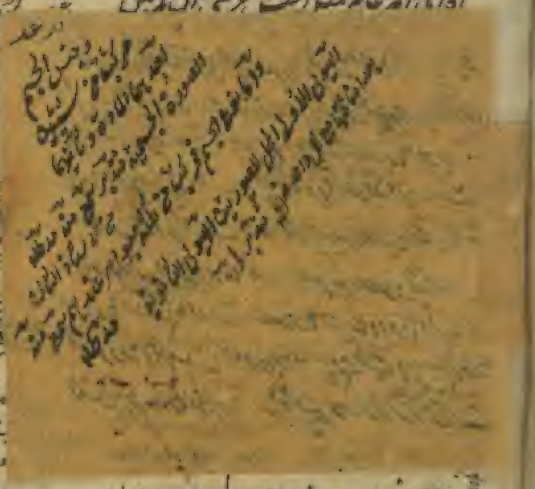
بعد الشروط فيتعدد العلة التامة ايضا
وكذا يجب ان يتحقق له العدم في مرتبة
المادة في المعلول المركب فيكون مادة
وكذا يكون صورة فيتعدد ذات المعلول
المركب كتعدد العلة التامة وكذا يكون محلا
وكذا يكون غاية فيترتب عدم المعلول على وجوده
ايضا وكذا يكون قريبة وبعيدة وتامة وناقصة
وفاعلا وشرطا ومعدا وغاية ومادة وانتفاء
مانع مع ان هذه العلل شبيهة بعضها
على البعض بل يلزم ان يكون عدم كل شئ
ليس وجوده علة بالنسبة الى الحادث المفروض
في مرتبة كل واحد من العلل المفروضة وكذا
يلزم ان يكون وجود كل شئ ليس عدمه
علة بالنسبة الى المعلول المفروض في مرتبة
كل واحد من العلل المفروضة بل يلزم ان يكون

كل من الوجود والعدم لكل شئ وليس وجود
ولا عدمه علة في مرتبة كل من العلل المفروضة
لشئ وان كان ما ليس له علة وجودا او عدما
معللا لان ذلك الشئ فيلزم اجتماع النقيضين
باعتبار اجتماع الوجود والعدم في مرتبة الله
وباعتبار اجتماع التقدم والتاخر الذي هو
اخص من عدم التقدم في المعلول على ما
ايضا فتامل حتى يتضح الحق — بعدية زمانية
اعلم ان البعدية الزمانية عند المتكلمين
يستلزم زمانا فان الزمان بالنسبة الى
آخر زمان يقال له انه متقدم او متاخر بالزمان
واما اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض
بالذات عندهم وكذا تقدم عدم الزمان على
وجوده تقدم بالذات وهو قسم سادس
احدثه المتكلمون والتقدم الزماني منحصر

منحصر عندهم فيما بين الزمانيات فكيف يقولون
ان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم زماني
مع انه يستلزم وجود الزمان حين عدمه
والعلم لله — وانا البعدية الزمانية ههنا بحيث
لا يجامع معها القبل البعدي وكان هذا الشئ
عند الحكماء منحصرا في الزمان واجزائه وعرضا
اولينا لاجزاء الزمان وعروضه لغير الزمان
واجزائه ثانيا وبالعرض وكان التقدم الزماني
هو هذا وكان اقسام التقدم منحصرا عند الحكماء
في الخمس كما ينبغي في موضعه وان لم ينحصر
عند المتكلمين كما مر سمعوه بعدية زمانية
على اصطلاح الحكماء — كما هو المتبادر
فان قوله بعد ان لم يكن يدل على البعدية
الزمانية صريحا لان قوله لم يكن فعل يدل على الزمان
الماضي كما قيل مثله في اختيار ان يفعل

وان يتفعل في بيان اقسام المعقولات
بل الفعل والانفعال بالنسبة الى المعنى المجرد
فتنا بعد البطال ان المصدرية معنى الفعل
لا يجب ان يراد زمان غاية انها لا دلالة
بصيغة الفعل اولى مع ان ادلالته بصيغة
الفعل لو دل فانما يدل على ان شيئا ما اخبر
في الفعل معتبر اههنا وهو اعم من الزمان المجرد
كما اعترف ان يتفعل ان يتفعل التجرد وفلا يفيد
ان الشباور بجواد بها وصورتها الجسمية
النوع الاجسام عند المشائين مركبة من مشتركة
جواهر الهيولى الاولى المحل للصورة الجسمية
والصورة الجسمية والصورة النوعية
المستتمة بالكمال الاولى القوة والطبيعة الهيولانية
الحالة ايضا في الهيولى وعند الاشراقيين
مركبة من جزئين احدهما الصورة الجسمية

التي هي الجسم المطلق عندهم وان خرج عن
من لوازم الماهيات قائم بها ويجوزون تركب
الجوهر من العرض والجوهر واما الشكل فهو
الهيئة الحاصلة من جهة احاطة حد او حدود
بالمقدار المحيط او المحاط احاطة تامة

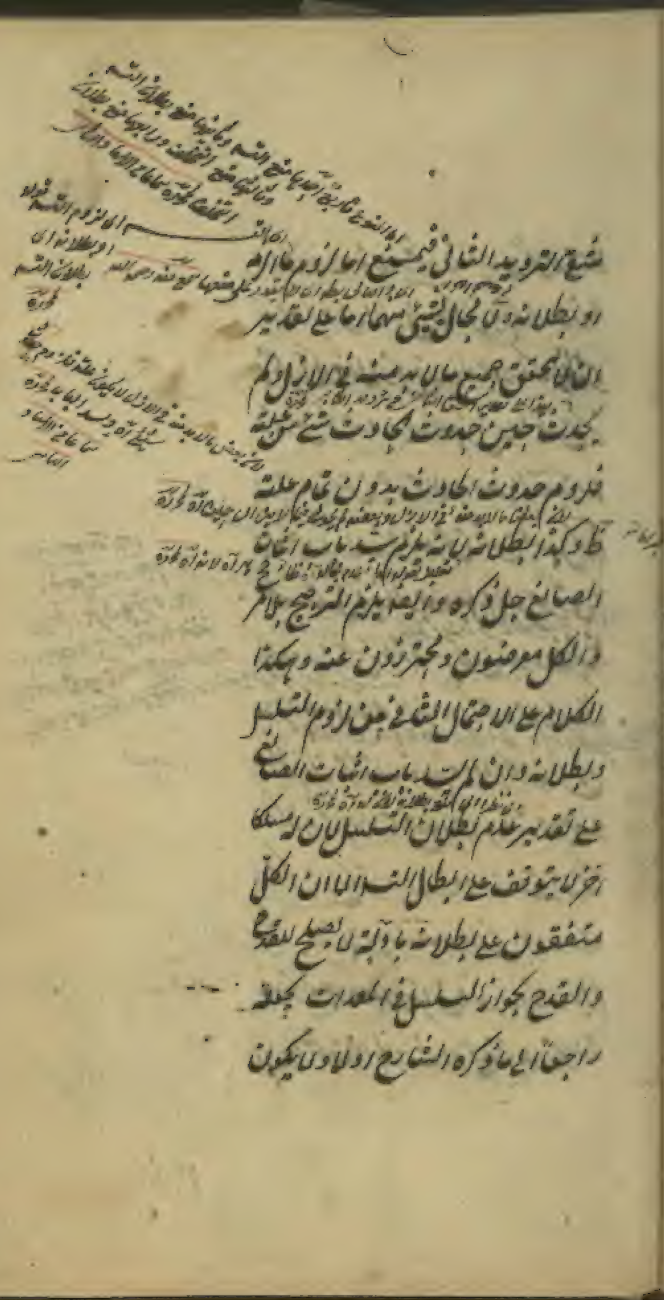


على البعض لا بد في زمان لان الحدوث لها

تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولها
وذلك انا نقدر حادثا ما وان اوعلوا به
بعضها فليرجع الى الكتب الزمان في الكتب
المبسوطة ... فلجاز ان يكون الممكن في الازل
محالا ان منع كون امكان وجوده الازلي
في الازل لا يحال لمنع كون امكان وجوده
فيما لا يزال في الازل على ما هو امكان
الحادث في الازل والا لزم الانقلاب من
الوجوب او الامتناع الذاتيين الى الامكان
الذاتي فحق للمستدل ان يقول كل ما في علته
الوجود الذي للحادث فانه تحقق جميع
ما لا بد منه لهذا الوجود في الازل ولا شك
ان امكانه ايضا متحقق في الازل حينئذ فيجب
ان يتحقق الحادث في الازل فيلزم قدم الحادث
لان الامكان الخ اقول لا يرد ان الا

الامكان ماخوذ في جانب المعلول كما قال
الشيخ في حواشيه على شرح التجريد في بيان ان
العلة التامة حاصلة ان العلة ما يحتاج اليه
المعلول بعد الامكان لان هذا المجرد اصطلاح
في العلة وليس نظر المستدل في الاصطلاح
بل غرضه ان لا بد منه في وجود الحادث سواء
كان بعد امكانه او قبله او نفسه وكذا لا يرد
ان الامكان امر اعتباري يمتنع ان يكون مناط حاجة
وجود الممكن بمراتب لان السيد المحقق
قدس سره قد حقق في حواشيه على شرح
حكمة العين في المقالة الرابعة في مبحث اثبات
العقل حيث قال والمجموعة الامكان لا يستلزم
امكان الجموعة كالحادث فان امكان كل واحد
مجامع للازل ووجوده لا يمكن ان يجامع
الازل واورد عليه بان الامكان نسبة

فيمتنع حصولها بدون المقتضين وقال الخفي
عليك ان ما ذكره يقتضي تأخر امكان الشيء
عن وجوده فهو قبله لا يكون الممكن قبل ما
وجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب والغلط
انما هو فيما توهمه من ان الامكان نسبة
بين الماهية ووجودها وليس كذلك بل
نسبة بينها وبين الوجود الخارجي فالمراد
تأخره عنها وعن مفهوم لا عنها وعن الوجود
الثابت انتهى كلامه في شرح الاشارات
ونقله الشارح في شرح التهذيب تأخر الامكان
عن الوجود الثابت والظاهر جواز ان يكون
المراد ما جوزه المفهم باختيار الشق
الثاني من الترديد الاول اقول هذا
اختيار شق البطلان المستدل ببطلان ضميمته
فكان الواجب ان يختار شيئا من شقي



شقي الترديد الثاني فيمتنع اما لزوم حال
او بطلانه وكل محال يتبين منهما ما على تقدير
ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم
يحدث حين حدوث الحادث شيء من علته
فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته
كذا ذكره البطلانه لانه يلزم استناد اتمام
الصانع جل ذكره وايضا يلزم الترجيح بلا مرجح
والكل معرضون ويجوزون عنه وهكذا
الكلام على الاحتمال الثاني من لزوم التسلسل
وبطلانه وان استناد اتمام الصانع
على تقدير عدم بطلان التسلسل لان له مسلكا
آخر لا يتوقف على ابطال التسلسل الا ان الكل
متفقون على بطلانه باوله لا يصلح للقدح
والقدح بجواز التسلسل في الحدثات كلها
راجعا الى ما ذكره الشارح اولا وان يكون

وجها آخر على انه لا اشارة اليه في كلامه اصلا
بوجوده في الازل اي الى بقوده الازلي
بكون في الازل قيدا لوجهه كما يظهر
قوله بل بوجوده فيما لا يزال اذ التعلق بكل
ارادته من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى
الوجود الازلي فهو حق لكن ليس كلام
المستدل في هذا الوجود بل في الوجود الذي
للحادث حتى يلزم عدم كون الحادث حادثا
او جعله بلا ثالث لم تخلقه او الثاني لان مدعى
الحكيم ان ممكنا ما قديم والا لكان جميع
الممكنات حادثا فجميع ما لا بد منه في وجود
الممكن لا بد منه وان ارادته من جملة ما لا بد
منه بالنسبة الى الوجود الذي للحادث
اعني الوجود الذي لا يزال فهو مسلم لكنه لا يلزم
ان لا تتعلق الحادث او تتعلق بلا تمام علة

علة لان هذا التعلق لم يتحقق قبل ولا بعد
ولو قيل يتحقق حين حدوث الحادث
لزم ان يوجد المراد على خلاف الارادة لانها
تعلقت بوجوده الازلي مع انا ننقل الكلام
الى التعلق بانه حادث فحادث علة وهو قطع
النظر عن عدم الدلالة في العبارة لو جعل
في الازل ظرفا لتعلق يتوجه ان التعلق
الازلي ان قيل انه من جملة علة الوجود
الازلي فنقول ليس كلامنا فيه وان قيل
انه من جملة علة الوجود الذي للحادث ولم
يتحقق في الازل فيما لا يزال قلنا تحقق
التعلق الازلي فيما لا يزال بطل وهل هو الا
تناقض فلو لم يتحقق فيما لا يزال ايضا يلزم ان
لا يتحقق حادث اصلا لان التعلق الازلي
الذي من جملة علته لم يتحقق لغير الازلي فضلا

كما يقول الفلاسفة ان الواجب فوق الزمان
ومتعال عنه مع انهم يقولون بتقدم الزمان
وظاهر ان المراد ههنا ليس هذا المعنى لان الخصم
ايضا قايل به والكلام في القبلية والبعدية
الزمانيتين وتقديرا لسبق الذي لا يجامع
الاتي اللاحق والمراد ههنا هذا المعنى فان
قرر هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل
ويؤيد ما عدم جعلها وجها اخر عن وجوه جوابه
الدليل المذكور حيث لم يعنون بالوجه الثاني
كما عنون البواقي بالثاني والثالث مثلا
فان المعارضة لا خصوصية لها في كونها
وجها بالدليل دون دليل والشارح قد قام
نقل الجواب عن خصوص الدليل المذكور حيث
قال واجيب عن هذا الدليل ولم يقل واجيب
مطلقا ليكون متعرضا لما ذكر في بلاد ليل

على ما يظهر ويكون صاحب فان قيل مستدلا
بامتناع خلو صحة الدليل المذكور اشارة
الى ان ما اورده وما قال بلا دليل في مقابلة
المستدل لكن الحق انه تعرض باختيار الشق
الاول من الترديد وقوله اعم يوجد عاريا
عن جميع ما تتعلق به الارادة اشارة الى
وجه تخصيص حدوث الحوادث بالزمان وقوله
والزمان من جملة الممكنات الخ اشارة
الى وجه حدوث الزمان قال المحقق صاحب
التجريد واختص الحدوث بوقت اذ لا وقت
قبله فان الاول اشارة الى قوله واختص الحدوث
بوقت والثاني الى قوله اذ لا وقت قبله
وقال شارح التجريد هذا جواب عن الاستدلال
بان الاجسام لو كانت حادثة بتوقف حدوثها
على امر حادث مختص بوقت حدوثها الخ

عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص
حدوثها بذلك الوقت مع تساوي نسبتها
الى جميع الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام
في ذلك الامر الجائز واختصاصه بوقت
معين كما في الحادث الاول ويلزم فيه ما ذكر
والجواب ان حدوثها لم يتوقف على امر زائد
مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لابد منه
في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث
بوقته او لا وقت قبله او الزمان هناك
معدوم ولا وجود له الا مع اول وجود
العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بالوجود
التوهم هذا خلاصة الشرح فيكون هذا
الجواب مثل ان يقال ان جميع ما لابد منه
متحقق في الازل ولكن الارادة تعلقت
بالمعلول ان يتحقق بعد الف سنة مثلا

مثلا فالمعلول يقع على الوجه الذي تعلقت به الارادة سواء
كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه
فيكون حاصل قوله فان قيل الخ وحاله
ان الوقت اما ان يكون حالا بد منه في
وجود الحادث اولا فان كان الاول لزم
خلاف المفروض وتنقل الكلام اليه ايضا
فلا يكفي ان يقال ان الارادة تعلقت بوقوعه
على هذا الوجه لانه حينئذ يرجع الى ما سبق قبله
ومن قوله والحاصل الخ يكون جوابا اخر
وان قيل كان السابق جوابا باختيار الشق
الثاني من الترديد فاين هذا من ذاك فلنا
قد بينا انه الخبر اخرا الجواب الى اختيار الشق
الاول لان عدم تحقق جميع ما لابد منه انما
هو للوجود الازلي وليس الكلام فيه وانما
الوجود المتاخر الى الذي كان الكلام فيه

فجميع ما يحتاج اليه متحقق في الازل كما يدل
عليه كلام الشارح سابقا في الجواب عن قوله
فان قيل لا بد اه وجعل هذا تقريرا آخر لسابق
بعيد والا يجب ان لا يكتب كما لم يكتب في
الاول وفي الاول يلزم اه ولا يخفى ان الشارح
بعد ذلك مع قطع النظر عن بطلان التسلسل
مطلقا لا تفيد في هذا المقام لان السلسلة
كلها حادثة فلا بد ان ترتبط بالواجب القديم والا فيعد
لخصص سلسلة المعلولات الغير المتناهية
بهذا اليوم مثلا لا يخفى على المتأمل وقد ثبت
الارادة والا لم يرد طرف السلسلة اه وقيل لا يخفى
عليك ان نفس الارادة من جملة اسباب
حدوث الحوادث وهي اغا تؤثر بتعلقها
المتوقف عليها وهكذا الى ان ينتهي الى تعلق
لا يكون بعده الا امر فيجب هذه التعلقات

التعلقات بين الارادة السابقة على التعلق
وبين الحادث الموجود منه وهو المراد بالتخصيص
ههنا فظهر ان ما توهمه وهم فاسد والقول
لا يخفى عليك ان التخصيص الامور الغير المتناهية
بين الحاضر الذي هو مستحيل ان يكون للامور
الغير المتناهية طرف معين ثم يتعين بعده
واحد من السلسلة وهكذا الى غير طرف التعلق
الاخير الذي يلي المكونات متتعين وقبله تعلق
الارادة بهذا التعلق الذي هو ايضا متعين
وهكذا وليس تعلق بعد الارادة متعينا
تعلق فرض قبله تعلق آخر الى غير نهاية كيف
ولو قيل تعلق معين بعد الارادة لما صح
لان جعل الارادة من جملة اسباب الحوادث
كما قيل فانه يكفي حينئذ ان بين التعلقات الغير
المتناهية المحصورة بين التعلق الذي بعد الارادة

والمتحقق الذي يلي الحكم والبقاء على ما وكره
هذا القابل يريد مشيد على الحكم ايضا تعاقب
الاستعداد ان فلا يكون لتحصيل الحاصل
على مذهب المتكلمين وجه اشار اليه
المحقق بقوله على نحو تعاقب الاستعدادات
الغير المتناهية على العادة وبقوله كما ان الست
العادة طرف السلسلة او الى ان المعترض
معترف بانه لا انحصار بين الحاصرين على ما ذهب
اليه الحكم ولو اراد من الانحصار شيئا منع
آخر على ما يظهر من قوله وهو المراد من الانحصار
هاهنا فتبقى لقائل ان يقول الكلام في لزوم الانحصار
المستقبل حتى يلزم بطلان المدعوم على ما قال
فقد قيل عليه انه باطل لانه يلزم انحصار الامور
الغير المتناهية اه فتدبر حال التوهم
وحركتها وابية فهي ذات جنبين اه اعلم ان المراد

المراد من هذه الحركة الدائرة الحركة بمعنى التوسط
لا بمعنى القطع المفسرة بكون الجسم بحيث
اي جدد من جدد والمسافة بفرض لا يكون
قبل آن الوصول ولا بعده حاصلا فيه
وقالوا انها حالة شخصية قارة بموصوفها
من مبدأ المسافة الى منتهيها مختلف نسبتها
الى جدد والمسافة ففي كل آن يفرض يقدر
جدد من جدد والمسافة وسبب اختلاف
نسبتها الى جدد والمسافة ترسم في الخيال امر
ممتد وهو الحركة بمعنى القطع كما ترسم من
الشعلة الجوالة بسبب اختلاف نسبتها
الى جدد والمسافة الدائرة في الزمان لمعنى ان
السيال ينطبق على الحركة بمعنى التوسط ويرسم
منه الزمان الممتد المنطبق على الحركة بمعنى القطع
كما ترسم من التوسط القطع ونسبتها مثل

ان ناخذ بشفتين معا والحركة كما مر فنرسم
معنى واحدا ثانيا او غيرهما احديهما بمنزلة الحركة
بمعنى القطع والاخرى بمنزلة الزمان الممتد
كما ان الشفتين احديهما بمنزلة الحركة بمعنى
التوسط والاخرى بمنزلة الزمان بمعنى ان
السيال وما سيجئ في كلام الامام في الرد من
قوله بكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء
حيث حكم بانه متشابه الاجزاء مع
ان التوسط لا يقبل القسمة اصلا يجب
ارجاع متشابه الاجزاء الى السبب اى لان كل
له اجزاء متخالفة سدا او كان له اجزاء ولكنها
او لا يكون له اجزاء اصلا وقد مر
في بعض نسخ ابن تيمية ابن تيمية ولعل وجه قول
ابن تيمية بالتسلسل على سبيل التعاقب في
العرش انه من المجسمة وثبت للواجب تعا

تعالى مكانا على ما سينقله الشارح ان شاء الله تعا
والواجب تعالى ولا يوجد مكان ان اضطر
على مذهبه بناء على قول بحدوث العالم الى
القول بالتسلسل في العرش لانه مكان الواجب
عنده فلا بد لعدده من علة حادثة
لم تزل للمنع وانما يكون كذلك اذا كان علة
لا لذاته وليس كذلك على ما حققناه في موضعه
فان صاحب التحصيل فيه ولولا ان في الاسباب
ما لعدم لذاته ما صح وجود الحادث وذلك
هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تقوت
الفهي وقد سمعت من الاستاذ روح الله
روحه الفرق بين ما كنت متفطنا بما ذكره
الشيخ بالتفصيل ومرضه عليه ان علة
عدم الحركة ليست هي الا يلزم عليك انه لا يلزم
عليك ان يكون الحركة ممتنعة لذاتها لان الممتنع

لذاته عالا يجوز له وجود خاص اصلا لان
يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم
والوجود في الزمان الثاني فانهم قالوا انما
لم يمتنع الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
لذاته مع ان الزمان ممكن لذاته فان مفهوم
الواجب عالا يمتنع جميع انحاء الوجود والعدم
الخارجي لذاته فمفهوم الممكن عالا يمتنع
عليه جميع انحاء الوجود الخارجي والعدم كذلك
لذاته فما معنى يجوز له جميع انحاء الوجود الخارجي
سواء كان وجودا او مستمرا او وجودا بعد
العدم او وجود بعد الوجود الى في الزمان
الثاني وجميع انحاء العدم سواء كان عدما
او مستمرا او عدما بعد العدم او عدما بعد الوجود
او بعض انحاء الوجود والعدم في الزمان ما
يجوز له الوجود المستمر والعدم المستمر

ومفهوم الممتنع عالا يمتنع عليه جميع انحاء الوجود والعدم لذاته

والوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود لذاته
فيجوز ان يكون الحركة مما يمتنع عليه الوجود
في الزمان الثاني وان كانت ممكنة وكذا
لا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة ان
تخلف المعلول عن العلة التامة انما يلزم ان
لو كانت الحركة باعتبار الوجود في الزمان
الثاني ممكنة وليست كذلك بل هي ممتنعة
باعتباره لان المعلول من اقسام الممكن
ولكن يرد عليه ان الحركة ما كانت ممكنة
باعتبار وجود ما في ان الحدوث فيجب
بقاؤها بهذا الاعتبار ببقاء العلة لان العلة
التامة ما دام العلة والا يلزم التخلف المستحيل
كذا يلزم تخلف العدم عن الذات في زمان
الوجود فيكون الف وانحش واشد
ولعله لهذا قال الشيخ زاده ليس بحسب

علة الغير المتقررة غير متقررة ولا يجوز ان
ان يكون العلة قارة والمعلول غير قارة
ونقله الشارح وحققه في بحث العلة والعلة
في بيان مبادي الافعال ان اختيار به في حواشي
شرح التجريد فنعم جمع اليه وهذا اجمل كلامه على
غير ظاهره والا فظاهر كلامه ان عدمه لذاته
لا ان سبب الوجود الخاص لذاته وان السائل
كان يستفسر عن سبب عدم المعلول لعدم
وجوده لعلته الا ان كلام السائل يحتمل
ان يكون سؤالا عن علة التامة او عن جزء
الاخير منها لانه بكيفيه هذا القدر في الزام المستدل
لان الجزء لو كان حادثا ينقل الكلام اليه
وهكذا ثم الجزء الاخير لعلة العدم يحتمل ان
يكون داخلا في رفع كل من الخمس الخ والوجود
لا يتصور لذلك المعلول وان يكون هو رفع

في رفع وجود واحد مثل الوجود في الزمان الثاني
فلا يكون له دخل في رفع الوجودات الاخير
لكلام لهم اختيار يحتمل ان يبين الجزء الاخير وان
علته بالوجه والاخير عن الوجهين المذكورين
وان كان كلام السائل في العلة التامة ايضا
يصح هذا الكلام منه لان ذاته علة تامة للعدم
بل انه جزء فيكون مجموع امور يرفع كل مثلا
بوجود فقط علة تامة وذاته علة تامة في
رفع وجود خاص واما بالنسبة الى عدم المعلول
جزء اخير باعتبار رفع وجود خاص ولا يرد عليه
ان المختلف المعلول وهو العدم عن علة التامة
في الزمان الاول لان الجزء الاخير وهو الذات
متحققة والعلة التامة ايضا متحققة وعدم المعلول
لم يحصل وكيف الوجود والذي في الزمان
الاول عن علة التامة في الزمان الثاني وذلك

حملنا على غير ظاهره نظهور ضعف وظاهر ان
الممكن المساوي طرفي الوجود والعدم لذاته كيف
يقتضي العدم لذاته واما امتناع تخلص الخ
الوجود والعدم في غير محل واقع وهي قالوا آه
ولا استحالة في نفسه واما نشأ الالف وهمنا
من القول بانه جزء اخير لعلة العدم ومسلم
له فلا اشتراك انما هو في بعض الصفات
لا في الجميع ولا في الظهور والخفاء ثم لا يخفى عليك
انه انما يجوز وجوب الوجود الخاص بالممكن لذاته
وعدم منافاته للامكان الذاتي فيثبت بذلك
الصانع بجواز انتهاء سلسلة العلية الى الممكن
الموجود بوجود خاص هو واجب لذاته
الممكن لاحتياجه الى علة اخرى لان الادلة
المبنية على ابطال الدور والتسلسل بطلانها
لا يجري فيه وهو ظاهر وكذا الادلة الغير المبنية

المبنية على البطلان لانه يكون المجموع المركب
من هذا الممكن وسائر الممكنات ح كما جملة الممكنة
من الواجب والممكن على تقدير اثبات الواجب
بل يجوز ان يكون الموجودات كلها ممكنات
كذلك محتاجة علية ومعلولية احدى الذاتين
صاحب المعالم قال انهم جوزوا امتناع
الوجود والعدم الخاص مثلا الوجود بعد العدم
والعدم بعد الوجود كما في الزمان وعللوا
في الطبيعيات من ان امتناع احد طرفي الوجود
والعدم ضرورة الطرف الاخر يلزم ضرورة سبب
العدم الخاص والوجود الخاص وسبب كعدم
مثلا امم من الوجود والعدم بنحو اخر ضرورة
العام لا يستلزم ضرورة الخاص فان الامكان
بل العلة باق بعد بخلاف الزام ضرورة الوجود
الخاص فانه يخرجه عن الامكان الخاص بل يكون

اخص من الواجب المصطلح بحسب المفهوم
لان مفهوم الواجب بحسب الاصطلاح ٢
هو ما يمتنع جميع انحاء العدم الخارجي واما الممكن
هو الذي يقتضي لذاته ضرورة وجود الخاص
فنوعا يمتنع جميع انحاء العدم الخارجي مع امتناع
انحاء الوجود الاخر فكان اخص واجاب
الشارح العلامة في حواشيه على شرح التجريد
على قول صاحب المواقف بوجه آخر فان ادق
الاطلاع فارجع اليه في بحث اعادة المعدوم
تجد عافيه فان حاصل كلامه هناك ان
المخصوصية اما ان يعتبر في جانب المقتضي
فيكون مركبا فانه هو الحادث بوصف آخر
الخاص وانه محتاج في ذاته الى غيره فلا يكون
واجب الوجود فقط وان اعتبر في المعلول
لان يكون المقتضي هو الذات فقط والمقتضي

والمقتضي هو الوجود الخاص فيدوم ما دام
الذات فيكون واجبا مصطلحا لا يخفى ان هذا
لا يصلح جوابا عن ايراد صاحب المواقف
لان حاصل ايراده انه ان جاز امتناع
الوجود الخاص او ضرورة عدم الخاص لم يكن
في وقت يجوز ايضا ضرورة الوجود الخاص له
في وقت فيسد باب اثبات الصانع فما هو جوابكم
هو جوابنا والفرق بان المركب المعدوم يجوز
ان يمتنع لذاته ويكون كل مركب موجودا او
معدوما ممكنا غير مستلزم لما هو في المركب الموجود
مدفوع لان الكلام ليس في امتناع المركب
من الذات والمخصوصية الزايدة على الذات
بل في الذات والموجودة اولا حيث امتنع
اعادته لما فيه هو ما ذكرنا من انهم لم يقولوا
بضرورة العدم في وقت ولا يلزم ما ذكروا

ومن ههنا ظهر وجه آخر لحمل كلام البهمنيار على غير ما
ذكرناه ويكون جوابا عنه سواء كان منشأ
ارادة توهم انهم جوزوا امتناع ممكن اذا ثبت
كما هو ظاهر كلام البهمنيار او توهم ان نقيض
الوجود الخاص هو العدم الخاص فامتناع
الوجود الخاص ضرورة العدم الخاص فهذا
لازم قولهم بامتناع الوجود الخاص على
كما قالوا في الطبقات او توهم ان الوجوب
مثل الامتناع في ضدية الامكان فلم يصح
امتناع وجود خاص لحكمة فليصح وجوب وجود
خاص له ايضا ولا يضر امكانه ولا ينافيه
او بعضها امر موجود اه كان موضع هذا الكلام
بعد نقل الكلام الى علة كل امر موجود وعدم امر
موجود لانه لم يتحقق السلسلة بعد حتى يقال
اما بعضها موجود وبعضها معدوم بل انما يتحقق

يتحقق بعد النقل الى علة كل من ذلك الامر الموجود
والمعدوم وذلك بان يتم احد ان يكون علة
ذلك الامر الموجود مثلا امر موجود الى آخر
فيلزم التسلسل في الامور الموجودة او يكون
علة جملتها موجودة فاحد ان يكون بجملتها
معدومة او بعضها موجودا او بعضها معدوما
فيلزم التسلسل في الامور التي بعضها موجودة
وبعضها معدومة كان ذلك الموجود جزء العلة
على التقديرين وكذا الكلام في الامر المعدوم
فاما ان يلزم التسلسل في المعدومات او الى امور
التي بعضها معدوم وبعضها موجود لان العدم
المطلق جزء السلسلة على التقديرين فيلزم
التسلسل في الامور الموجودة اه اي على تقدير
ان لا يتحلل عدم لا يكون عدمه علة لعدمه
بل قال البعض لا معنى لعلية العدم للعدم الا سلب

علة وجود الاول بوجود الثاني فاذا كان علة
عدم الحركة عدم يكون معناه انه اتفق عليه الشيء
الحركة فعند كان الشيء الذي هو العدم عدم له علة
وجود الحركة قبل ان كان سبب امر موجود
او عدم امر يستدعي اه اقول فيه انه يجوز ان
يكون عدم لعدم امر يستدعي ذلك الامر وجوده
امر موجود او معدوم والوجود امر قبله مثل عدم
امر اعتباري كالامكان فان سبب الامكان
لا يستدعي الا شيئا من الوجوب والامتناع
الذين كل منهما من المعقولات الثانية
على ما تنبهوا وحققه الشارح ايضا وقيل عدم امكان
لا يحقق الا الامكان الذي هو ايضا من المعقولات
الثانية فكان المناسب في ابطال به الشق
الاول فقط بما يلزم التسلسل في الامور المتعاقبة
في نفس الامر لان الاعدام بينها علية

قوله ثم اعلم ان الموانع الخ يعني منه بيان الترتيب الذي بين الموانع بان يجعل المانع الاول كمانع الحركة مثلا الذي فرض اول السلسلة
عدم مانع الحركة المفروض انه في الجزء الاول والمانع الثاني عدم المانع الاول وهلم جرا فرض علة الحركة في عدم المانع
الاول عدم مانع الحركة وهو عدم عدم المانع الاول للحركة وعلة عدم مانع الحركة في عدم المانع الاول للحركة وجود مانع
الحركة اي عدم مانع عدم مانع الحركة وهلم جرا فرض علة الحركة في عدم المانع الاول للحركة وجود مانع
الحركة اي عدم مانع عدم مانع عدم مانع الحركة وهلم جرا فرض علة الحركة في عدم المانع الاول للحركة وجود مانع
عدم مانع عدم مانع عدم المانع الحركة فهذه ثلث
موانع وقيه كل منها لازم لارتفاع عدم المتقدم عليه
الى غير النهاية وظاهر ان عدم العلة يستلزم عدم
جميع المعلولات التي كانت علة لاعدام
ترتب عدم بعض منها على بعض وترتب
كل من
الاعدام مثلا عدم مانع الحركة
الحركة فاذا كان المانع
المانع كان عدم المانع
كان عدم
المانع هو
المانع الاول
بعد
المعلول

الغرض واداة ابطال التسلسل بحرى فيه

تلك الموانع اه لم يظهر من هذا الجواب
دفع الجمع الاول بل انما يدفع المنع الثاني وهو
قوله بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع الخ لجواز وجود
جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتي او زماني
فلا يجري البرهان عليه في ابطاله ثم اعلم ان المانع
في عدم عدم المانع في اول السلسلة وان هو مانع الحركة والمانع في عدم عدم المانع بعده
مانع عدم المانع لا مانع المانع وان
العدم قابل فان فيه وقفة
يمكن اثبات الترتيب بين الموجودات الا
لعدم عدم المانع لكسب التسلسل في عدم عدم
المانع بان يقال عدم عدم المانع الثاني
علة لعدم عدم المانع الاول الذي هو علة عدم
الحركة في السلسلة فرضا يكون عدم المانع الثاني
علة لعدم المانع الاول لان احد النقيضين

لما كان علة لاحد النقيضين الآخرين كان النقيض
الآخر من العلة علة للنقيض الآخر من المعلول
نصاعد أو تنازلا ان وجد كما مر آنفا في الشرح
بل لا معنى لعلية النقيض الذي هو رفع شيء
لنقيض الذي هو الرفع رفع شيء كما في العرض
الاسلب العلية التي هي بين مرفوعي حقيقة
اعني ـ النقيض الثاني كما ينبغي ان يعلم
ـ ض على الاصطلاح وان اطلاق النقيض
على سبيل الحقيقة او المجاز راجع الى الحاجة بل المقصود
بيان ان العلية التي بين الشيئين اللذين
هما في الحقيقة ليس الا سلب العلية التي
بين الشيئين المرفوعين سواء كان نقيضا
اصطلاحيا اولا فحينئذ لما كان عدم عدم المانع
الثاني علة لعدم عدم المانع الاول الذي هو علة عدم المعلول
فحينئذ يكون عدم المانع الثاني علة لعدم المانع

ان المانع الاول لما تقرر فحينئذ عدم عدم المانع
العلة والمعلول ثم لما كان عدم المانع الثاني
علة لعدم المانع الاول الذين يتحدان فحينئذ
المانع يكون المبني على ما تقرر سلب علية
المانع للمانع فحينئذ تحقيق بين الموانع
وان كان العدم متصادقا بحسب الاضافة
الا غير العناية فحينئذ تحقق الموانع الموجودة
لا علية حقيقة الا بينها لا بين الاعدام بل صح
معنى علية الاعدام التي يجامعها العلية الوجودية
التي يلزم بعضها لبعض على قياس ما قيل
في علية العدم للعدم بالنسبة الى ما اضيف
اليه العدمات فالاقل انها ايضا متحققة وحاصل
انه عند تحقق عدم عدم المانع يلزم سلسلة
اجد بها من عدم عدم المانع والاخرى من
الموانع الموجودة والاخرى من عدم عدم

المانع باربع مرات وباجمعه من كل عدم نوع
في الاضافة مثل الستة عدمات وثمانية عدمات
وعشرة عدمات وهكذا بهذا الكلية لكن بقي المنع
ح بان يكون علة عدم الحركة عدم عدم المانع
وعلة عدم عدم المانع عدم عدم عدم وكذا المانع
باربع مرات وهكذا علة العدمات الاربع
العدمات الست في الاضافة وعلة العدمات
الست العدمات الثمانية وهكذا ويكون لازم
الكل وجودا واحدا لا يلزم علية الشئ لنفسه
وان جاز ايضا ان يكون الوجودي اللازم
لكل منها غير لازم الاخر لعدم انتهاء العلية
ح الى الوجودي ثم وجه توهم علية الشئ لنفسه
انه لما كان الوجودي الواحد لازما لكل واحد
من العدمات المتعاقبة في الاضافة العلية
لكل منها الاخر وقد تقرر ان الوجودات اللازمة

اللازمة للعدمات المترتبة مترتبة لعلية علة
المخصوصة بعضها لبعض والوجودات اللازمة
ههنا مترتبة فرضا فالوجودي الواحد يلزم انه
يكون من حيث انه لازم لعدم العلة علة لنفسه
من حيث انه لازم لعدم المعلول وجه الدفع
ان العدم المضاف باربع مرات العلة فرضا
بالنسبة الى عدم عدم المانع المضاف مرتين
المعلول فرضا ينتهي الى عدم عدم المانع والعدم
ينتهي الى الوجود فالمانع فيكون عدم عدم المانع
جزءا من العدم المانع باربع مرات العلة
فرضا علة للوجود والمانع بعد اسقاط علية العدم
للعدم لانه لم يبق في جانب المعلول عدم علة
وان بقي في جانب العلة لكن عدم عدم المانع
علة والمقرر المذكور كان في علية العدم للعدم
فقط وههنا علية العدم للوجود وكذا الوجودات

العدمات ليست في الاضافة علة للعدمات
الاربع في الاضافة ينتهي بعد اسقاط علية العدم
للعدم الى علة عدم المانع من جانب
العلة بالنسبة الى الوجودي من جانب
لان العدمات الاربع من ليست العلة
مع العدمات الاربع من جانب المعلول فيتبع
اثنان من الست ولا يتبع من الاربع وكذا
الحال في الثنية بالنسبة الى الستة والعشرة
الى الثمانية لكن يبقى ان العلية الحقيقية ح
ليست الا علية عدم عدم المانع بالنسبة الى
وجود المانع اللازم له ولكل مرتبة فرض
من العدمات الزوج في الاضافة وعلية
مراتب العدمات المتفاوتة ليست الا بحسب
الظاهر وان لم يتناه ومقتضى المقام ما يعتبر
اليه البرهان هو العلية بحسب نفس الامر

ليصلح سببا بتجدد الحوادث وان استخلص
عن هذا بان يفرض علية العدمات الاربع
في الاضافة العدمات الثمانية في الاضافة
مثلا لان العدمات الستة ان ينتهي بعد
اسقاط علية العدم للعدم الى علية العدمات
الاربع في الاضافة للوجودي اللازم وكان
في العلية الاربع للاثنين ينتهي الى علية عدم
العدم للوجودي فيتغاير العلتان وكذا الفرض
علة العدمات الثمانية العدمات الاربع عشرة
مثلا فانه يبقى في جانب العلة بعد اسقاط ستة
عدما وهكذا الى ما لا يتناهى يرد ان العلل ح
وان تغايرت حقيقة لكن المعلول واحد
حقيقة وكان الكلام في الجزء الاخير من علل
حدوث الحوادث المتجددة فيلزم ان يكون
المعلول واحد على غير متناهية كل منها جزء الاخير

ه علة فلا سلم فى المنع ان يعتبر مراتب ه
العدمات متفاوتة فى الاضافة ويلزم
ان الوجودى اللازم لكل من العدمات
الربع المفروض مغايرا لما يلزم الآخر ستعود
العلل والمعلولات حقيقة ولا يلزم ترتب
الوجوديات ايضا ولكن يمكن ح ان يق
ان الوجوديات وان لم يترتب لذاتها
ولازمانيا ولكن كل منها لازم لواحد من
العدمات المترتبة بحسب العلية والامتناء
بحسب هذا يكفى فى اجراء التطبيق وحفظ كل
منها مرتبة فى النظام كما فى الترتب بحسب
الزمان وهذا جار فى جميع صور الوجودات
اللازمة ولا يمكن اثبات الترتب بان
الوجودى اللازم المساوى لعدم عدم
المانع فى كل مرتبة لو لم يكن علة لمساواة عدم

عدم المانع مثلا لم يتحقق علة معينة فى
نفس الامر بل لا يتحقق علة فان عدم عدم
المانع مثلا علة فرضا لعدم الحركة الذى هو
نقيض الحركة يجب ان لا يكون عدم المانع
علة للحركة بل عدم عدم المانع ثبت مراتب
يجب ان يكون علة الحركة لان نقيض عدم
عدم المانع هذا عدم المانع لازم مساو له
ثم لما كان عدم عدم عدم المانع ثبت مرات
علة للحركة يجب ان يكون علة الحركة هو بعض
الحركة عدم عدم عدم عدم المانع باربع مرات
لان نقيض عدم عدم عدم المانع ثبت
مرات هذا العدم عدم المانع فانه مساو لبعضه
وهكذا فى كل مرتبة فلا يتحقق علة لوجوده
الاول اللهم كما ان عدم المانع ليس بعضا
لعدم عدم المانع بل هو هو مساوى لنقيضه

كذلك الحركة ليست نقيضا لعدم الحركة
بل هي مساوية نقيض عدم الحركة فلو كان عدم
عدم المانع علة لعدم الحركة لا يجب ان يكون
نقيضه الذي هو عدم عدم المانع بشيء
مرات علة الحركة بناء على قاعدة ان اتحاد
النقيضين ان كان علة لشيء كان نقيض
الآخر علة لنقيض ذلك الشيء لان الحركة
ليست بنقيض عدم الحركة بل نقيضه عدم
عدم الحركة والحركة لازمة وهكذا الحال في تعاند
النقائض في جانب العلة ما عدا ما يجب
تضاعفت في جانب المعلول فان عدم
المانع علة للحركة وعدم عدم المانع علة
لعدم الحركة وعدم عدم عدم المانع علة
لعدم عدم الحركة بمرتبتين والعدمات
بأربع مرات في جانب العلة تسعة مرات

للعدمات بثلث مرات في جانب المعلول
وهكذا الثاني فانه لا يلزم من علية الموجود
اللازم لعدم لمعلول ذلك العدم معلوليته
لعلة ذلك العدم ايضا حتى يلزم الترتب
بين الموجودات الثالث انه ما نقيضا
مطلقا ان اللازم لا يكون علة لملزوم
بل جوزنا ان لا يكون اللازم علة في بعض
الصور وهذا القدر كفينا تأمل لعل احد
يدعك عالم نوقفك له الوجه الرابع
ما عول عليه اذ القول لا يخفى عليك ان لك
بهذا الوجه الرابع وكذا الوجه الخامس وجها
آخر عن وجوه الجواب عن الدليل المذكور
مجملا تأمل بل هما وجهان لردّ الجواب المذكور
ذكر عن النقيض الذي هو الوجه الثالث
فنابتهما ابقاء النقيض على حاله وجعل مثله

وجها اخر لو جب ان يكمل ما قاله الامام حجة
الاسلام ايضا وجها اخر ولكن الامر في كل
ذلك يسير فلا بد ان يكون سابقا اه او لم يكن
سابقا كان مقارنا بالحادث وذلك الحادث
مسبوق بالعدم جميع عدم ذلك الحادث
اما ان يكون للقديم عدم فيلزم كون القديم
مسبوقا بالعدم او يكون له وجود فيلزم لقا
القديم على الحادث وهو الغلط وخلاف المفروض
قوله ويلزم من تواردها الحوادث اه لا يخفى
عليك ان حاصل هذه المقدمة وما لها هو
حاصل المقدمة الاولى بانه اذا كان
مقارنا مع واحد منها لا يكون اه بل الاولى
اخصر وافيد لانه حكم سبب الحدوث
لحدوث كل فرد على مقارنة القديم مع واحد
مطلقا سواء كانت المقارنة بطريق التوارد

التوارد والمقدمة الثانية حكم به على تقدير
المقارنة بطريق التوارد واللازم واحد
وهو عدم السبق على الجميع وقوله بل على
بعضها في الاول بيان المسبوق بانه البعض
اللاحق الى غير المقارن بعد دعوى عدم
السبق على الجميع وقوله بل مقارنة واحد
مع بعض الحوادث في الفقرة الثانية بيانه
غير المسبوق بعد دعوى عدم السبق
على الجميع فيكون ثابت للحكم السلبي وهذا
القدر من الفرق لا يكفي لابراد الثانية
بعد الاولى ثم قوله وهو باطل بضرورة العقل
بعد المقدمة الاولى ودعوى بطلان اللازم
وقوله والمناقشة بين دوام المقارنة مع
بعض الاخرة بعد المقدمة الثانية في محلها
الدليل وبيان الملازمة في الموضعين ودعوى

بطلان الثاني للازم مقدر هنا ولعل حد
باتين الفقرتين كانت بدل من الاخرى
او رجحها معاد الكتاب تامل قوله فثبت
الوهم اه الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم
بانه يجب ان يكون حالة متحققة فيما سبقه
على كل واحد مما يصدق عليه حادث حيث
اراد بالحالة الوقت المعين او ما يستلزم
وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة بين
دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق
على كل فرد بديهة العقل بديهة الوهم فتامل
قوله لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق
عليه حادث في زمان واحد قبل انت
خبير بان الزمان الواقع فيه جميع هذه
الغير المتناهية المتعاقبة اذا كان مركبا
من اجزاء لقع فيها كل واحد من اوائل كل

وكل لا جاوزه منه فوجد اية ونهاية كان له
محالة بداية ونهاية فلا يكون غير متناهية
وما وقع فيه القديم يجب ان لا يكون متناهيا
فيوجد القديم لا محالة في زمان لا يقع فيه حادث
على ما يشهد به التطبيق من الزمانين اقول
لا يخفى على المتامل او في تامل او المتتبع او في تتبع
ان انضمام المتناهي الى المتناهي انما يستلزم
المتناهي اذا كان الانضمام بمراتب متناهية
واما اذا كان الانضمام بمراتب غير متناهية
فيستلزم اللامتناهي كما هو المشحون به كتب
القوم وعدم تناهي المجموع ليس لانه اشتمل
المجموع على اجزاء وليس لذلك الجزء نهاية بل لانه
ليس لذلك المجموع جزء هو اخر الاجزاء بل
كل جزء فرض فقبله جزء اخر وقد يراد ورد في
هذا المورد وهذا المرام بعيد هذا المقام بل لا اراد له

في الموضعين فلا تغفل عنها اليفوز فلكنه
توهم ان حدوث الكل المجموعي فيه انه يجوز ان
يريد من حدوث الكل المجموعي ههنا
مع القول بسبقية كل بالمعنى الذي اوردوه
اولا لان المفيد للمطلب هو بيان امكانه وهو
لا بد ان يكون سابقا على كل واحد من آحاده
بانه اما ان يراد سبقه في وقت معين على كل
واحد من آحاده فيستلزم حدوث المجموع
بجميع آحاده في ذلك الوقت فينافي دوام
المقارنة فتدوم او يراد سبقه على كل واحد
من آحاده اعم من ان يكون في وقت معين
او لا فالجواب ما ذكره الشارح فتدبر
عدد الى بقيات اه حاصل في الاستدلال
اثبات مساواة عدد العلة هي المراد
بالى بقية ههنا وعدد المعلولية المسبوقية

المسبوقية عبارة عنها وهي تثبت من الوجه
لان المتضايفين لكل عدد وهي وبعد اثبات
مساواة العدد نقول مع قطع النظر عن تطبيق
احد المتضايفين بمتضايفه الآخر حيث بين
ان كل معلولية ينطبق على حليتها المتضايفة
لها في العلة السابقة عليها وهكذا الى غير
النهاية ان عدد العليات والمعلوليات
تتكافيان فيما فوق المعد الاخير لان لكل
من الآحاد المتقدمة على المعلول الاخير عليته
ومعلوليته بالنسبة الى السابقة والى لاحقة فيكافئ
عليته كل منها لمعلوليته فينتج في المعلول الاخير
معلوليته لكل في لها عدد الى النهاية لا متضايفين
لها وجودا فلا يتوهم ورود ان معلولية
كل واحد من آحاد السلسلة متضايفة
لعليته السابقة عليه وهكذا الى غير النهاية

لعدم تناهيها لان الكلام ليس في تعيين احد
المتضايفين للمتضايف الاخر بل عدد واحد
على عدد الاخر مع قطع النظر عن انه متضايف
او لا مثلا اذا اخرجنا ان عدد الابناء مثلا على
عدد الاباء ثم فصلنا اثنين اب وولد اب
وولد مع قطع النظر عن ان هذا الولد اب
لهذا الولد ام لا فاذا واحد من الابناء للاب
يعده بجزم ان واحدا من الابناء للاب
له وان لم نقدر على تعيينه وكذا الباقي اذ ان
الكلام في العدد وغير لازم كي يكون للاب
الواحد ابناء كثيرة لان الكلام في المضاف
المتفق وظ ان الابوة المضايفة لبنوة
الابن الكبير غير الابوة المضايفة لبنوة
الابن الصغير والا يلزم العكاك احد المتضايفين
عن الاخر وكذا الكلام اذا اريد المضاف
المشهوري لانه الذات المأخوذة مع ان
تركيبا او مفروضا يتعدد ويتعدد والابوات
والا يلزم الانعكاك ايضا ومع قطع من هذا
كله كلا منا في المسئلة التي ليس لكل واحد
من اجادا بالاواحد من مضايفه فانه ليتا
علية من العليات المأخوذة بنا الاولى
معلولية واحدة تضايفها وكذا لكل علة
لها معها واحد تضايفها وجواز ان يكون
لعلة واحدة معلولات كثيرة لا ينفع فيما
نحن فيه لانه ليس فيه كذلك اذ
من اجانبين كما فيما نحن فيه اه اقول لا يخفى
ان التسلسل في جانب العلة هو الذي لا يقف
لا ان التسلسل واقع كما قالوا ان في مقدورية
الله تعالى وانقضاء الاجسام وفي الوجود
تسلسلا لمعنى لا يقف مع ان خروج الاقسام

والمقدورات والاعداد والفعل مع وجودها
في موضعه الا ان يرجع انه ارخاء العنان مع انهم
وذهابا الى جانبه ينسبونه الى الدهر اذ الفرق
بين الوجود على سبيل التعاقب وبين الوجود
في الدهر ان في الاول لمجموع وجودا حقيقة
بمعنى كون كل واحد من افراده موجودا في زمان
وهذا الوجود ثابت لكل في زمان مضاه أي آن
وباق فان المجموع المبتدء من هذا اليوم الى
الازل موجود اليوم بهذا المعنى ولم يوجد
المبتدأ من الغد او بعد الغد مثلا ويقع
موجودا بهذا الوجود وانت اذا لاحظت
في ذات الله تعالى ثبوت الواجب في الملك الحق
الباري بقوله وقد قيل انه قد ضبطها وجودا وعدما
ثم تقل حاصل الجواب الذي في المذكور ههنا ايضا
بخلاف الشيء فانه موجود دائما على سبيل الوقوف

المذكور بل لمجتمعه الافرادي غايته انه ليس موجودا
بمجتمعا في آن من الآنات ولا في زمان من
الازمنة المتناهية بل في مجموع الزمان الغير
المتناهي كما ان الموجود في الزمان المتناهي
المنطبق عليه كالحركة المتناهية لا يوجد
آن من آنات ذلك الزمان كذلك الموجود
في الزمان الغير المتناهي المنطبق عليه لا يوجد
في الزمان المتناهي مثاله تقريبا ان مجموع الحي الخاص
بهذا البلد مثلا ليس موجودا في بيت زيد ولا في
بيت عمرو ولا في بيت خالد مثلا ولكنه موجود
في مجموع بيوت البلد ومجموع بيوت في نفسه
لا في بيت من البيوت والذين لم يقولوا
بالوجود في الدهر نقل عنهم ايضا القول بمثل
هذا الوجود للزمان في نفسه مقوله بل للوجود
عندهم اه وقع في البين وقوله ثم لا يخفى انه اذا سلم ٥١

من تتمة بيان جريان التطبيق في التعاقب
لانه وجه آخر يعرف بالتأمل فان قوله والوجه
الخ اه شروع في الجواب الثاني المنقول عن
الرسالة بدون ذكر تمام الاول بقوله بل الوجه
في دفع الخ اه بيان وتفصيل له بعبارة اوضح
فيكون الموضح والموضح محذوفين واقع في البين
من ان قوله ثم لا يخفى اه تتمة الجواب الاول
وان كان تتمة الجواب الثاني ايضا والمقصد
ان قوله ثم لا يخفى اه ليس جوابا آخر برأسه
بل هو تتمة واما شروع في جواب ثالث عما
مذاق ارباب التصوف انهم يثبتون سنة
زلزلية ومشهورا ادوارا لها من يوم كان
مقداره خمسين الف سنة مما تعدون بل كونه
خمسين الف سنة ايضا تمثيل وتقريب تقريبا
ايضا يكون واقع في البين اي بين الجواب

الجواب الاول والثاني وبين تتمتها بل الجواب
الثاني ايضا يكون مما وقع في البين قوله
وبهذا المحذور ان لجريان الخ اه ومنع لزوم
احد الامرين من المساواة والمفاوتة مع
تقدير ان يكون كل واحد من الناقة بازاء
كل واحد من الناقصة بناء على ان المساواة
او المفاوتة من خواص الكم المتناهي من
جهة تناهيه وكذا منع لزوم المساواة على التقدير
مع تسليم المفاوتة بناء على ان كون كل من
الزايد بازاء كل من الناقص كما يكون لعدم
التناهي مع انه اولى ضرورة بطلان الشركة
بين صور التعاقب والاجتماع قوله فلت بل
الخ لعل وجهه ان الشيء لم يكن اعاده مجتمعة فان
بفرض العود والغير المتناهية لذلك الشيء وان
تحقق ذلك الشيء حتى يتفرع منه هذا العود الغير

الشاهي نمتنع لحقق الحد والذي يدل
كله جزاه في معروض ورد فض على الصدر
ويحتمل ان يكون اشارة الى دقة الكلام
وقد كنت سمعت من الاستاد روح روحه
ان الشك المحقق اذا اورد في كلامه فانه
يكون اشارة الى البحث واما اذا اورد
بدون لفظ فيه يكون اشارة الى الدقيق
والتحقيق والاستاذ في جريان برهان الطبين
في الامور المتعاقبة كلام حاصله ان الامتياز
بين الاجزاء بالترتب والتقدم والتاخر اذا
كان ضروري لابد من تطبيق اول احدى
السلسلتين على اول الاخرى انطباق البرهان
وذلك الامتياز والترتب في الامور الحسية
اما بحسب التقدم والتاخر بالزمان او بالطبع
مثلا واما كان ان التقدم والتاخر

يقتضيان ان لحقق لاحدهما الذي هنا ولا
بدون الاخر فلا يكون ان تحقق التقدم
والتاخر في شئ من الازمنة في نفس الامر
كان المتقدم مثلا كان امس والمتاخر
تحقق اليوم فان تحقق الاضافتين امس
في الخارج لزم تحقق التاخر بدون المتاخر وان
تحقق اليوم لزم تحقق التقدم بدون المتقدم
وان تحقق احدهما امس والاخرى اليوم
لزم انفكاك وان تحقق في الذهن فالذهن
لا يقدر على تفصيلهما وليس التقدم والتاخر
من الصفات التي لا يقتضي الاتصاف بها
وجود الموصوف وقت الاتصاف مثل
الامكان فان الامكان الحدوث اذ لا
يجوز ان يكون لبدعات المتقدمات ذاتا
وانت المتاخرات كلها في زمان واحد

عدم المتقدمات والمتاخرات ثبوتا
ذات الحوادث فانها ازلية وليست هو
صفوفات ازلية فتامل في الفرق بين الامكان
والتقدم فانه مشكل فانها من المعلومات
الثابتة كما ينبغي في موضعه وقفت له رحمه
الله حين ما قرات هذه جوابا شبيها
بشرح التجريد وجوابه في فعل في الحدوث
قال يقدمها وتاخرها في الاذهان وليس في
الاذهان الا متى بها وبهذا يوافق ما هو
التحقيق من كون الامور العامة مطلقة
من قبيل المعقولات لكن مبنى الكلام
في انه على تقدير الاجتماع ايضا لا ترتب ولا تاخر
لكونه من قبيل المعقولات والذهن
لا يقدر على تفاصيلها والقول باجتماع متى
وغير التقدم والتاخر في الخارج مع عدم

عدم تحققها فيه اصلا لا يفيد لان متى
ان تشترك في الحدوث ايضا بتحقق ومنع كون
الحدوث متى وغير التقدم والتاخر
في الخارج يستلزم شقاوة الصدق والكذب
في احكامها فتامل فانه كلام من الاستاذ
في مقابل كلام الامام بحيث قال الامام في نهاية
القول كنت متفكرا اربعين سنة في جزمهم
النظيرين في الامور المتعاقبة وبعد الاربعين
ظهر لي انه جار فيها قوله اعتمد وا في قولهم بعدم
تناهي النفوس اه قد مر الاشارة الى
رد ابطلانه بجريان البرهان باعتبار مبدئها
الزماني في الحدوث على مذهب من يقول
بحدوثها فان كل نفس مبدا لسلسلة ونقل
عن بعضهم انه التزم عليهم الترتب بحسب
الذات ايضا لانه لا شك ان نفس الاب

مثلا الحاصلة بالنسبة الى نفس الابن لانها
مدبرة في بدن الاب والنطفة انما تحصل منه با
والنطفة اصل بدن الابن الموقوف عليه
لنفس الابن لما قالوا واحد وثنا محدوث ان
على تناسب المزاج الاعدل بالاعدل وعلى
لكن الشايع به قد تقل في انواع العلوم لهم
لا يقولون بلزوم ترتب النفوس المولودة
كالمتولدة فاطلب التفصيل هناك ثم لا يخفى
انه على تقدير قدم النفوس وعدم الترتب
بينها لا واع ولا زمانا يمكن اجراء التطبيق
باعتبار امتياز بعضها عن بعض باعتبار البدن
بالابدان المترتبة الغير المجتمعة وقدم مثله الاقوى
اللازمة للمعدات الزوج بل ربما كانت
الزيادة اه تفصيل على ما قرره الشيخ في حواشيه
على شرح التجريد ان الجسمين المفروضين لك

لا تخلو زيادة واحد هي على الاخرى على الطرف
المتناهي فاذا طبقناهما في صورة الترتب
ينقل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف
المقابل لان تلك الزيادة ليست في الاوسط
لانا نفرض كلا من الاجادير آحاد بعضها
بعد بعضها مثلا فلا يقع في البين زيادة لاحدهما
مع الاخرى لاتساق النظام ولو لم يكن في
الطرف المقابل لم يتحقق الزيادة اصلا مع
زيدها او لزادا ان لم يترتب الاجاد ويجوز
ان ينقل الزيادة الى الاوسط او ليس ايا
النظام شيئ حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف
المقابل كما في الصورة الاولى فافهم فانه دقيق
والله في سبك نظايره من خواص بحثنا
انتهى كلامه وانظر ايضا الى الجسمين المتفاوتين
المفروضين كسمكة من المشرق والجلبس الشفاف

غير المنطوقتين كالجنوب المغرب فان
في الاول ينتقل الزيادة الى المتناهيتين
الطرف المقابل وفي الثانية يبقى على ما كان
عليه فيكون ناقصا على وضع الاول وزائدا
في اي طرف من المتناهيين نقص غير المتناهي
عليه على المجموع بلا واحد عليه اي
واحد كان فيكون المجموع المستثنى منه
واحد مجموعات غير متناهية بحسب العدد
بعد الاجاد وكذا الحال في المجموع المستثنى
عنه واحد في المرتبة الثانية والثالثة
وهكذا فلا تنفصل عن تضاعف وكذا الكلام
في التقرير الثاني فان المجموع الذي يبقى
بعد اسقاط المجموعات اشارة الى دفع
ما اورده في رسالة الاجابات الواجب
حينئذ تعامل في المكعب الثاني فان قلت الازم

الازم من المطبق بين المجموعات تناهي
المجموعات لان بمنزلة الاجاد والمقررة لا
يلزم منه تناهي اجاد المجموع الاول كيف
وكل من تلك المجموعات مشتمل على اجاد
غير متناهية وحاصل الدفع ههنا ما اجاب
به هناك حيث قال قلت بل يلزم تناهي
اجاد مجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي
المجموعات ينتهي بعد اسقاط الاجاد الى شيء
الذي هي عدد المجموعات المتناهية اذ المجموع
لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان
فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي الا
بقدر متناه شدة المجموع فيبقى مثل شيء كما
فقوله بعد اسقاط الاجاد اذ لان بعد
كل زوج جملة الاجاد واحد من الاثنين
قوله فهو اي المجموع الاول فوله لا يزيد على ذلك

المجموع المتناهي اى الاثنين الذي هو
اخر الاجزاء المجموعات عددا فيقال التطبيق
وينتقل بعد التطبيق الى فوقه بقدر الفاصل
بين المبدائين ولكنه اخر جملتين اجادا
اى لا يخرج اخر اجاد الجملتين عنه تولد
الا بعد ومبتداه هو عدة المجموعات اى التي
اشتملت اولا عند التطبيق اى عدة المجموعات
الجزاء ولد ضبطك بمثال فالمتناهي مثلا
العشرة جملة غير متناهية ثم التسعة بعد
اخرى جزء منها ثم الثمانية ثم السبعة ثم الستة
وهكذا الى الاثنين فعدة الجمل تسعة ويكون
بعد واجاد العشرة جملة الا الواحد من
الاثنين ثم اذا اخذنا التسعة التي هي عدة
المجموعات مسلسلة ثم اخذنا الثمانية بعد
ثمانية جزء من الاولى فطبقنا اشتملت اخر

الثمانية الى جملة لا يوجد بعدها جملة اخرى
وهو الاثنان الذي هو اخر الجمل التسع ايضا
واجاد العشرة التي المجموع الاول عبارة عنها
لا يخرج عن الاثنين الا بالثمانية التي هي عدة
المجموعات المتناهية اولا ولا ينفصل انه
اذا طبق الجملة الاولى ذات المثال على السبعة
لا يكون الحال كما ذكره لكن يجري مثله ولعله
لهذا اقال فيما مر من عمل اقول يمكن دفعه بانه
لما بطل عدم تناهي المجموعات بطل عدم
تناهي الاجاد على ما بينه الشارح وبهذا
وقرره في رسالته لاثبات الواجب وبطلان
اللازم يدل على بطلان الملزوم لان اللازم
ترتيب المجموعات لاعدم تناهيها لانا نقول
عدم تناهيها ايضا لازم على ما قاله الشارح
فالامور الغير المتناهية المترتبة صحيحة التطبيق

اى ما اورده من

سلمنا ان يلزم الاسد
الغير المتناهية

بين المجموعات واشار اليها بقوله وهكذا
حيث قال وهذه المجموع يتوقف عليه او
عنه واحدا خذ وهكذا وايضا لو لم يكن المجموع
غير متناهية لصح في البطلان الا برهان المطلوب
الا ان يقال ان الاحتمال يصرفها هو فيه والاصل
فيما انت فيه فالتعويل على الدعوى وبقطع
النظر عما يفهم من كلام الشيخ يقال يجب ان يكون
الجزء المتفاوت فيه بقدر متناه والغير المتناهي غير
متناهية لانفصام المتناهي الا المتناهي
متناهية لان الجزء المجموع غير متناه وكذا اسقاط
المتناهي عن غير المتناهي يبقيه غير متناهية
لانه يوصله الى حد المتناهي وان تفاوتت
الفرق بين التقرير الثاني والتقرير الاول في
الاول ان الاول جعل غير متناهية كل الجزء
كلها والثانية اجعل متناه وجزء الثانية كل الثالثة

الثالثة والثالثة جزء منها وهكذا بخلاف
الثاني فان الاول اقل منه وجزء من الثاني
والثاني من الثالث وهكذا او ايضا الفرق
في الاول يكون من جانب العلة وفي الثاني
من جانب المعلول ايضا في الاول كما ورد
يلزم تناهي الاجزاء مع قطع النظر عن انه
يحصل عند تناهي المجموعات لازم فالملازم
باطل فيكون الملزوم هو عدم تناهي الاجزاء
ايضا باطلا كما قلنا لان عدة المجموعات عدة
الاجزاء الاول واحد من عدة الاجزاء الذي
هو جزء المجموع الاخير على تناهي عدة المجموعات
تناهي عدد الاجزاء الزائدة على عدة
المجموعات بواحد بخلاف الثاني لان بل المال بالكل
فان المجموع الاول في الاول ينتقل الى الجزء
الاخير وهو غير متناه وفي الثاني ينتقل الى

الذي هو الاول الى الاخير لان الشغل فيها
بعد وجود شخص بعد البعد البعيد وسيخ الى
ما لا يتناهي واصل الكتاب الى التطبيق وانت
وهو ان لو وجد الامور الغير المتناهية
مترتبة او غير مترتبة لا تجاوز في العلة من الواحد
وفي الكثرة بين الغير المتناهي لمراتب التزايد
والتناقص يجب ان يكون غير ان يكون متناهية
مع انا نجد صورة بين الجملة الغير المتناهية
التي هي الكل والواحدة والمنع بان مراتب
التزايد بقدر متناه لا ينتهي الى غير المتناهي
ولو كان لمراتب غير متناهية لا ينتهي الى
المتناهي لكابرة فان رفي المانع بامثاله
ما عند بوقفة فلا شك ان الجملة الغير المتناهية
لا تنقص من الواحد ولا يزيد من نقص
مع ان مراتب النقاوت والزيادة والنقصان

والنقصان بقدر متناه يجب ان يكون
غير متناهية فان انقسام المتناهي الى المتناهي
مرات غير متناهية يجعل غير متناهية البتة
مع انا نعقل عدم انتهاء التزايد لمرات غير
متناهية الى ذلك الغير المتناهي او دخل في
الحصار مراتب التزايد بين ذلك الغير المتناهي
والواحد فان اذا وجبنا الحصار شيء بين
سور البلد مثلا لا يجوز عدم وصول ذلك
الشيء الى السور وكونه في وسط البلد لانه
غير خارج عنه البتة بل نقول يجب انتهاء
التزايد الى ذلك الغير المتناهي اذا كان مراتب
التزايد مثلا الايام غير متناهية العدد وكذا
الشهور والاعوام والايام اكثر من الشهور
والشهور من الاعوام فاذا رزقنا على يوم
بواحد واحد بحيث يكون مراتب التزايد

بعدد الايام الباقية كلها يكون المجموع بعد
مجموع الايام البقية واذا زدنا عليه بمرات
غير متناهية بعدد الشهور او الاعوام مثلا
يكون المجموع غير متناهية ايضا لكنه اقل من
مجموع الايام بل مساويا بعدد الشهور
او الاعوام وتمس الحاجة في الزيادة على عدد
الشهور والاعوام فانا اذا زدنا بعدد الايام
يكون المجموع ازيد من مجموع الشهور او الاعوام
وان ساوى بساوى وان نقص بنقص
وايضا يكفينا الغير المتناهي الذي لحصل بعدد
الشهور بمرات غير متناهية سواء كان مساويا
للمجموع الاول او ناقصا فانه لا شك انه ايضا
موجود في ضمن المجموع الاول فيتعدد
تمام ماهية الشيء اقل لا يجوز انه لا يلزم من
تركب العدد من ماهيات من الاعداد تعدد ما

ماهية ذلك العدد وغايته ان يكون ذلك
العدد مركبا من امور مسماة لفظ الحقيقة كما يقال
المركب من العناصر الاربعة المتخالفة الحقيقة
مثلا ولا تعدد في ماهية الحيوان وانما يلزم
التعدد لو كان المعتبر في ماهية العدد كل واحد
بخصوصيته من اثنين اثنين الذي يسمى
عددا اجماليا وذلك العدد الموصوف كالستة
والاربعة والثلاثة والاثنين او الخمسة
مثلا او من غير اثنين اثنين مثل خمسة اثنين
او ثلثة ثلثة واحد بالستة الى العشرة
وبان تركب العشرة تارة من اربعة وستة
بخصوصيتهما وتارة من ثمانية واثنين
بخصوصيتهما واخرى من خمس من خصوصية
واخرى من خمس اثنين بخصوصيتهما وهكذا
على ان يطلق تعدد الماهية المركبة من آحاد

شاملة على اجزاء الاخرى على التساوى بان يكون
جزء من كل شاملا لجزء من الاخرى وجزءا
لجل تأمل فاطلب من حواشى حكمة العين
فى اواخر بحث الوحدة والكثرة ولا يلزم العدد
زيادة احاد العشرة من العشرة بان يحسب
كل جزء من العشرة فاحادا ويجعل عشرة
وكذا السنة والاربعة واحادها بعضها عشرة
فيكون المجموع عشرين وهو باطل لان الاجزاء
متداخلة واحادا ذا كان المعتبر هو القدر
المشترك مع قطع النظر عن الخصوصيات
فلا يبقى الا الوحدات فيثبت
الخلط قول الشيخ التجريد فى بيان بطلان تركيب
العدد من مجموع ما لجثة وان تقومت
بالكل لزم استغناء الشئ عما هو داخل فيه لان
كل واحد منها كان فى تقومها مستغنيا به عن

عن احاده فتأمل هذا الكلام انما يتم اذا كان
لكل عدد اسم يدل على ان العدد وجب
ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات
لان الوجدانيات مع ما حققه الشيخ ليست من
المقولات ولا ما صدقات المقولات عليه
وعند البعض من مقولة الكيف وعلى اى
حال لكثرة ما يقع وجدة فان كل كم كما يصدق
على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير
من افراده فان الانسان الواحد مثلا
انسان كذلك الانسان الكثير انسان الشبه
قد تحقق فى وجه شديد على شرح التجريد فى بحث
العلة والمعلول فى تصحيح صدق تعريف العلة
على العلة التامة مما يصدق عليه الوحدة
كيف يصدق عليه العدد الذى هو من مقولة
الكم نعم لو قيل ان الوحدة عدد بالزنة

العدد في الكثير من الوحدات وقد ابطل الشيخ
كون الوحدة كما حل الا اسس لا يقال انه انما يكون
مع كمتبق الصورة النوعية ليكون كمالا
على ان المراتب الاعداد صور نوعية متباينة
والكلام فيه فجريان الدليل المذكور فيها
الاعداد ليست كذلك فانها مشتركة من
امور والا لم يلزم من عدم كون عارض
شيء جزء العارض يعني لم يكن ذلك
الشيء جزء ذلك الشيء الآخر بل يعني ان الاقل
جزء الاكثر على ما تقدم تعلم به اه وجعل
ان يكون الجواب على تقدير ان يكون قول
اه ايراد على قوله وان شئت قلت الخ وجه
البعد ظاهر اه مصححه الدفع ابوان لم يزد ولم
والاثنين والثلاثة ينقص العدد بل المتروك
بل الحق ان يراد بالواحد والاثنين والثلاثة

وكحدث في الاعيان وبهكذا اه ثم عدم تركب
الواحد اه يحتمل ان يكون جوابا عن قوله فان
ثبت اه بقي تقدير ان يكون ايرادا على المقدم
الاول ايضا بان الاقل ليس جزءا من الاكثر
قال العدد الاقل ليس من العدد الاكثر دون
المدفع ح لطلان العدد وجود عارض والمعدود
معروض ولا يلزم من عدم كون عارض
شيء جزء العارض يعني ان لا يكون ذلك
الشيء جزء ذلك الشيء الآخر بل يعني ان الاقل
جزء الاكثر على ما تقدم تعلم به اه وجعل
ان يكون الجواب على تقدير ان يكون قول
اه ايرادا على قوله وان شئت قلت الخ وجه
البعد ظاهر اه مصححه الدفع ابوان لم يزد ولم
والاثنين والثلاثة ينقص العدد بل المتروك
بل الحق ان يراد بالواحد والاثنين والثلاثة

العدد ولا العدد الا المحمولات بالمواد الخارجة
على الجواهر ولا شيء من الاعراض كذلك بل
العدد الذي من مقولة الكم هو الاثنينية
والثلاثة وهكذا ولنبين ذلك اجمالا اولا
فنقول العدد اما اثنين او ثلاثة مثلا وليس
في الموضع الشايع حيث لا يدان يوجد في
جملة النفوس الغير المتناهية واحد اثنين
وثلثة وهكذا الى غير النهاية اي موجودات
تلك الموجودات هو موجود سواء كان ذلك
بحسب الارادة فان قيل امتياز الاثنين
بشيء من الثلثة بالترتيب والتقدم والتأخر
انما يوجب العدد فلم لم يكن العدد الاقل لزوم
الاكثر فكيف يمتاز العدد عما حتى يجري
التطبيق قلت كل لحق العدد الاكثر لحق العدد
الاقل وهو لا يستلزم لحوق مرتبة او غايتها لزوم

اللزوم والخلاف في الجزئية مع ما يظهر من تسليم
لا في وجود بالشك ان الثلثة مثلا كانت
موجودة قبل وجود الرابع فمتى وجد الرابع
وجدت الاربعة فاي مدخل لوجود الرابع حتى
يتقدم الثلاثة اللهم ان الدليل الدال على كل مرتبة
من العدد له جزء صوري يكتنف به انواع
يدل على العدم الاقل عند وجود الاكثر والا لم
كون الثنية ثانية والاربعة مثلا مكونة اكثر
من اثنين والاربعة بل على العدد مطلقا لان لزوم
وجود كل مرتبة مرتبة اخرى فوقها بل لاستلزام
عدم نفسه لان وجود كل مرتبة من مراتب
الاعداد يستلزم لحوق وحدة اخرى وراء الوحدات
الجزء لتلك المرتبة لان الوحدة بالوجود
يستلزم لحوق مرتبة فوقها فاما ان يقول
وهكذا فلا يتقرر في مرتبة او يقول يلزم لزوم

لمرتبة التحتانية ايضا لانعدام معروضه
فيلزم انعدام الفوقانية ايضا فان مرتبة
فرض لتحققها يلزم عدمها والعقل باعتباريته
العدد لا يخصصها بالله وان كان اعتباريا
غير موجود في الخارج لكن بمراتب تحقق ما
وان كان اعتباريا فتجري مراتب البحث فيه
بعد تخالف ماهياتها في العدد الجمل مع كونها
عددين ثم لا يلزم ان لكل مرتبة جزءا صوريا
وجزء الصوري للمرتبة التحتانية موجود
مع جزء الفوقانية وبالعكس فان لان
للفوقانية جزءا صوريا اخر غير الفوقانية
انما يصدق على مجموع المراتب التحتانية وهو
الصوري والتحتانية يصدق في الثانية
مثلا مع مجموع الاربعين فقط خارجا منه
ما هو جزء الصوري للثمانية كما ان الكل يصدق

لمرتبة ١٠

على مجموع الكلمتين بلا اعتبار الاسناد و
الكلام يصدق عليهما مع الاسناد وعلى مجموع
الكلمتين والاسناد فالاسناد وتلك الجزء
الصوري للكلام مختصا من لزوم عدم
مرتبة فرض وجود بالكن لا مختص من اول
مرتبة بعد مرتبة الى ما لا نهاية له بل تحقق لها
وكذا لو اعترض على القول بان مراتب الاعداد
متى الفة بالماهية ولم يعتبر جزء الصوري يلزم
ايضا وجود مرتبة فوق اخرى الى ما لا نهاية
له لان وقوف الوجود وجود استناد
المعلولات اليه وجهة الوجود وجود استناد
التي كان الكلام فيها غير مختص بل الاظهر
ما نقله بهمنيار ان الاثنين مثلا موجود مع
الثلاثة ايضا الا ان بينهما فرقا وهو ان الثاني فاقد
الشيء عن تتمة وفيها جواز صدور شيء عن اثنين

حقيقة والرابع عبارة عنها وقد تقرر ان
وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ضروري
وان انتفائه انما يكون بانتفاء جزء من اجزائه
قوله انتقض البرهان لانه لو كانت غير متناهية
لكانت بصورتها العددية ايضا غير متناهية
وعلى التقادير الثلثة وايضا فيجتمع الصور الغير
المتناهية فيه لتعذر فرض التطبيق وانه
قررناه كذلك ليطابق السوال والجواب قوله
ولهذا ذهب الفلاسفة لا وجه لهذا بل انهم
لا انهم يقولون بوجود النفوس الغير المتناهية
ولا يقولون باستحالة الغير المتناهي مطلقا
والدليل المذكور لم يظهر لهم بل هو من خواص
الشريعة الحقة قوله الى ان وعد بعدها
اه وسيجيء في عدم الوجوب منا تفصيل في العلم
الاجمالي وكيفيته وثبوته او انتفائه قوله وان

وان كانت غير واقفة عند حد فهل يكون
مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى عالا تقف
عند حد فيكون قبول الجسم الانقسام الى غير
النهاية بمعنى عالا تقف عند حد منا ان كان
حصول الغير المتناهي مطلقا على مذهب المتكلمين
وامتناع كون اجزاء الجسم غير متناهية
على مذهب الحكيم وذلك لان جملة المقدورات
الممكنة وكذا جملة الانقسامات الممكنة اما ان
يكون غير متناهية او غير متناهية فعلى الاول
يلزم ان تقف المقدورات والانقسامات عند حد
فيبطل كونها لا تقف عند حد وعلى الثاني
امكان الغير المتناهي واجاب بعض الفضلاء
من معاصري الاستاذ بانه لان اريد بقوله
جملة المقدورات الممكنة وجملة الانقسامات
الممكنة جملة المقدورات التي لكل واحد منها

ممكنة على ان يكون الممكنة صفة للالتئام
والمقدورات للالتئام فيختار ان ملك الجملة
غير متناهية فنقول يلزم امكان الغير المتناهي
قلنا لم انا يلزم امكان اجاد الغير المتناهي
لا امكان المجموع الغير المتناهي فان كل واحد
من اجاده متناه فكن والمجموع غير متناه
ممتنع وان اريد بها الجملة التي يكون ملك
الجملة ممكنة بان يكون الامكان صفة لملك
يختار انه متناه نقول فنقف عند حد قلنا لم
فان كل جملة متناهية فوقها بواحد وثنين
او ثلاثة وهكذا فجملة اخرى متناهية الى آخره
من فرضنا تناهي الجملة ان تعين لها عدد
حتى يلزم حينئذ وجود شيء من المقدورات
والالتئامات عدم شيء من تلك الجملة ليقوم
هذا الى اخره مقام الزائد لكي لا تتوهم التقسيم

بعضهم واستبعد فان المتناهي لم اراد كالعشرة والعشرين والاربعين مثلا وما
قلنا الا متناهي الجملة لا يقال للمعترض ان
يختار من المتناهي ما له عدد معين لانا نقول
نحن اعلم ان يريد بالغير المتناهي ما ليس بمتناه
بهذا المعنى فعدم التناهي بهذا المعنى لا ينافي الامكان
لان الغير المتناهي بهذا المعنى يمكن ان يتحقق
في متناه اخر فوق المتناهي المفروض او الجملة
او يريد المعنى المتعارف من الغير المتناهي
فيمنع الحصر بين القسمين واجاب الاستاذ
دام ظله من اشق الشقين بان معنى جملة
الالتئامات ان لا يشذ عنها القسم وهو يستلزم
اللاتناهي واللاتناهي يستلزم الامتناع
فالامتناع لازم لجملة الالتئامات فلو فرضنا
ممكنة كان يقال جملة الالتئامات الممتنعة

والممكنة اما متناه او غير متناهية ولا شك
ان هذا مفهوم لا مصداق له اصلا حتى يلزم
من تناهيها او عدم تناهيها استحالة وجوده
مثل ان يقال الشيء الذي يستلزم وجوده وعدمه
اجتماع النقيضين اما موجود او معدوم
وعلى اى تقدير يلزم اجتماع النقيضين اجوابه
انه ليس مفهوم متصف بهذه الصفة حتى
على تقدير وجوده او عدمه اجتماع النقيضين
قوله والتعلق حادث اه اقول القول بحدوث
التعلق لا ينفع للقائلين بان العلم صفة
ذات اضافة او اقول لو سلم الاضافة سواء
كانت الاضافة هو نفس التعلق او امرا
ويقوى الاشكال على القائلين بان العلم
نفس الاضافة كما هو مذهب المحققين
لانه لا يمكن لهم القول بان العلم قديم والتعلق

والتعلق حادث مع انه غير صحيح كما ذكره
الشيخ لا يمكن الجواب عن تسليم بان
الاضافة يقتضي تغاير الطرفين لا يحقق
لانهم لم يقولوا بالوجود الذهني والمعدوم
انما لا وجود له في الخارج ايضا فيجوز اى طرف غاير
بين يثبت له التغاير حتى يتعلق به الاضافة
وذهب بعضهم الى ثبوت المعدومات الغير
المتناهية منفكة عن الوجود وقيل على الفرق
بين الوجود والثبوت لا يلزم في اجراء البرهان
لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان
لا يكون في ترتيب سلسلتها الى غير النهاية سواء
سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا او غيرهما
ويرد على القائلين بكون العلم اضافة او ذات
اضافة دون الثبوت المنفك عن الوجود
لا يكون افعاله تعالى اختيارية لان الاختيار

بعد معلوميته المعلوم والمعلوميته بعد الوجود
اما على تقدير كون العلم نفس الاضافة فظ
هر لا ريب واما على تقدير كون ذات اضافة
على ما ذكره الشيخ الاان بين كلامه تنافيا
لانه على تحت تعريف الزمان وجميع الامور
حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كلها في
وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك
صفاته تعالت عن ان تكون بزمانية اضافية كانت
او حقيقية فيتعلق الاضافة الاولية تتعلق
الثانية بوجود المعلومات بحيث لا يزال كما هو
القابل بان علمه تعالى حضوري ان جميع
المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد
في كل وقت وهو الحضور بل الاحضار اضافته
غير جواب من سوالح الوقت ولعل هذا
اسم على افاده الشيخ من ان علمه تعالى اما

رجاء ما فيه على ما فيه وسيجئ زيادة تفصيل
في بحث العلم انشاء الله تعالى ثم ان بعد
الملك في اشارة الى رد الاستدلال بقدم
الزمان الذي يلزم منه قدم الحركة وتحرك وجه
الاستدلال انه كيف يمكن القول بحدوث
الزمان فانا اذا قلنا بحدوث الزمان وجزاء
العالم مثلا في هذا اليوم يجزم بداهة ان من
هذا اليوم الى الازل امتدادي لا نقف عنده
ولا يقع من الزمان الا بعد فيكون الزمان
قبل وجوده وهو محال فان هذا الجزم من بداهة
الوهم لا من بداهة العقل وبداهة التوهم مثل
توهم المكان غير متناه مع انه متناه بالبداهة
العقلاء وبداهة التوهم لا ينافي في بطلان الوهم من
توهم الازل مع حكم العقل بان الازل غير
متناه لان معنى عدم تناهي الازل ان الامتداد

الوهمي الغير المتناهي لا يمكن ان يحصل في
الوهم بل كل ما يحصل فيه فهو متناه وسبب
عدم التناهي في الوهم ان الوهم لا تقف
عند حد فالعقل يحكم لسبب عدم وقوف الوهم
عند حد بعدم تناهي الامتداد لا ان الوهم
يحكم بعدم تناهيه ولذلك قال لقع العقل
المشوب بالوهم [illegible] وتوهم انا نجزم عدم
بعض آه اشارة الى رد الاستدلال المشهور
بتقدم الزمان وحاصل الاستدلال ان الحركة
التي لا يجامع القبل منها البعد من الاجزاء
الاولية للزمان وبينوه فانه اذا فرضت
زيد متقدم على عمرو فاذا فرضنا انه كان مع
الحادثة الفلانية وعمرو كان مع الحادثة
الفلانية وتلك الحادثة متقدمة على هذه
الحادثة يتوجه انا نقول ان تلك الحادثة

الحادثة متقدمة على هذه الحادثة فاذا فرضت
ان تلك الحادثة كانت امس وهذه الحادثة
كانت اليوم وامس متقدم على اليوم انقطع
السوال فظهر ان القبلية والبعدية بالمعنى المذكور
من الاعراض الاولية للزمان لمعنى انهما حالان
الا عارضتين للاجزاء الزمان بالذات وللغير
بالعرض بواسطة الزمان واجزائه فاذا كان
الزمان حادثا لزم تقدم عدمه على وجوده هذا
التقدم فيلزم حين عدم الزمان ووجوده
وما يلزم من عدمه وجوده فعدمه ممتنع فان
لزم من عدمه مطلقا وجوده يمتنع عدمه مطلقا
وان لزم من عدمه الخاص مثل العدم قبل الوجود
او العدم بعد الوجود فعدمه الخاص يمتنع
فاورد في الشارع الجديد بالتجريد بان انقطاع
السوال لا لانه من الاعراض الاولية للزمان

بل لان المتقدم من اليوم معتبر بمفهوم من
فاذا سئل لم قلت ان امس متقدم على اليوم
كان يقال لم قلت ان الزمان المتقدم متقدم
وما ذلك الا سقط واجاب الشيخ
على ذلك الشرح بانه لا يجوز انه او اكمل قطعه
من الزمان يجزم العقل مجرد هذه الملاحظة
بتقدم بعض اجزائه على بعض مثلا او ان
العقل لمعونة الوهم الزمان المتقدر
يوجب مثلا على الوجه الذى عليه يجزم
ذلك بتقدم احدهما بخصوصيته على الاخر وان
اردت زيادة تفصيل فارجع الى حواشينا
في بحث القدم والحدوث من التجريد
هنا ان جملى ملاحظ وهو منع تقدم بعض
اجزاء الزمان على بعضها بالتقدم الذى
كان الكلام فيه وانقطع السوال عند عند

عند الاشعرى الى الزمان وعلى تقدير تسليمه منا
كونه زمانا موجودا آخر فضا اولين خاص
بزمان موجود آخر حتى يستند بين وجود الزمان
عند تحققه بين عدم الزمان ووجود ما قدره
المستدل بخالف ما قرره واثبته في حواشيه
بل كان الواجب ح ان لمنع بمنع بان التقدم
والتاخر بين عدم الزمان ووجوده مستندا
بان ما تحقق بين عدم الزمان ووجوده
نوع اخر من التقدم كتقدم الواجب على الممكن
فانه نوع آخر من التقدم تحققه للاستدل
وجود الزمان فغاية توجيه المنع على وجه
لا يخالف ما قرره في حواشيه ان يحمل التقدم
هنا على التقدم الذى بين عدم الزمان ووجوده
ولمنع بحققه بين اجزاء الزمان بان ما تحقق
هنا نوع آخر فان المستدل لم يفرق بين

التقدم بين وجكم بانها من نوع واحد فادخل
ضمنا ان ما تحقق بين عدم وجوده تحقق
بين اجزاء الزمان بل المتحقق بين اجزاء الزمان
ليس الا هذا مع انه تحقق بين اجزاء الزمان
فانه نوع آخر وعلى تقدير تسليم تحقق نوع آخر
تحقق بهذا المعنى وجود ما هو متقدم بهذا التقدم
حتى يختص الزمان ويستلزم وجوده حين
عدم ما اثبته بين اجزاء الزمان فجوابه
هو احد مذهبيه وما منعه ههنا معناه الآخر
فيوافق الحكماء في شيء وهو ان التقدم بين
اجزاء الزمان زماني عرضي اولا وبالذات
لا اجزاء الزمان وثانيا وبالعرض للزمانيات
لا وآني كما ذهب اليه المتكلمون وفي الجملة
ان تقدم عدم الزمان مع وجوده ليس من
قبيل التقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها

بعضها حتى يستلزم وجود الزمان وكذا ايراد
المتكلمين في شيء وهو ان التقدم عدم الشيء
على وجوده ليس بتقدم زماني بل هو ذاتي
وكما لا نقض في شيء وهو ان تقدم بعض اجزاء
الزمان مع بعض ليس بتقدم ذاتي بل هو
كما ذهب الحكماء ثم لا يخفى ان حمل كلامه على
هذا ثم ان البعد المكاني مشاه ومع اه وفيها
قوله وقولهم انما يجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان
اه مع جوابين من وليع الحكماء اوفي من حمل
احدهما تتمة الآخر مع ما فيه من لزوم نسبة
التوهم الى الله تعالى وههنا احتمال آخر وهو ان
يكون الممنوع المقدمة الثانية ويكون
المراد من التقدم المذكور التقدم الذي
بين اجزاء الزمان ومن اجزائها الآنية
ويكون نقل الاولى الغرض اخرى لان المنع

ولو ابيد السبب فان التقدم فيه حكمي وجود
الرسم منع ولكن لم يدع احد هذه المقدمة
في الدليل المذكور بل غير مكابر لما ضمنا انه لم يستدل
على وجود الزمان حين حدوثه بان
التقدم صفة وجودية او مستلزم لصفة
وجودية فيثبت له هذه الصفة الوجودية
يجب ان يكون موجودا حتى يمنع بل بان
التقدم عرض اولي لما جزاه الزمان فلا يمكن
يجب ان تحقق معروضه الاولي سواء كانت
الصفة وجودية او اعتبارية فلا يجاب
على وجه لا يخالف ما قرره في جواب شبهة منع يمكن
بان التقدم في عدم الزمان مستند الى انه نفس
اجزاه وكونه عرضا اوليا خاصة لا منع كونه
رسميا موجودا او مستلزما للرسم الموجود
وقد منع شارح التجريد كونه عرضا اوليا

اوليا للزمان بان انقطاع السوال لا يدل
على انه لا واسطة في العروض بل على انه لا
واسطة في الاثبات كما ينقطع السوال عند
الاثنيا اي حركة جالس السفينة واجاب
الشيخ عنه في جواب شبهة بانه لو كان هناك
واسطة في الثبوت اعني في العروض فان
كل واسطة في العروض واسطة في الثبوت
يصح السوال لم وان كان به بين الثبوت
وذلك ظاهر بديهة ان لا يبقى في السوال
بطلب اللم واجاب الاسنا وبان اللم
المسئول عنه هو العلة العقل وهو الحكم اللازم
وعلة الحكم يكون واسطة في الاثبات فانها
انية الحكم اي ذات الزمان انما يدل على ان
ذات الزمان كان تصوره في الحكم تقدم
اجزائه بعضها على بعض سواء كان هناك

هو المراد لان الموجود في مقابلتها واسع
كثيرة ولكن قال حضرت الشيخ ان المجود
الذي شنوي في رسالة المساة بغاية الامكان
في دراية الامكان في بيان الدرجة التي بينه
من التوحيد القيوم ان الممكنات يتوارى
من نظرات لكن كتواري الذرات عند شعاع
الشمس وقال في بودن وبكرونا وبدن وبكر
وسماه بالفناء في التوحيد ثم بين الدرجة
الثالثة من التوحيد وسماه بالفناء في
الفناء وعين الجمع وضع الجمع بان يتواري
عن نظره عليه يتواري الممكنات عن نظره
ايضا وقال بالاصل لا مانع من الروح روح شيء
لكل شيء بالكنه الا وجه الا في هذا المقام ثم
قال والتوحيد في شهود جزوين والملك
صورت به بند وانا الحق وسبحاني جزوين

يقام تحقق نه پذيرفته وقال تعبدوا الخ كفته
اند شايد كه توحيد ثابت حقيقت توحيد
از همه مغفره ثابت ولكن لم يقبل بالعدم انتها
بعد والله اعلم باسراره على ذلك الى
على الامتناع ولو كهل ان الشيء الى عدم
او كليهما وليوجد هذا الاحتمال قوله اى قول
الشيخ فيما بعد والا جاوبت الدلالة اه
البساطة او ذو وجه الشيء على شيء الخ
حيث اورد وا او ذو البساطة العقلية و
نقيضها استقلالها الشيء الفعلي مانع
عليها ودليلها على البساطة العقلية حاصله
انه لو تركب الواجب من الاجزاء العقلية
لكان معقولا ان موجودا ان لوجود و
انما التي معقولا فلا امكان النسبة بينها
واما التي موجودان لوجود واحد فلا يصح

عليه العقيبان واشف وعند الط على تقدير
ثبوته كان المكلف به مخيرا قوله لوجوب
ما يتوقف عليه العقيبان المذان هي شكر
المنعم ودفع الخوف عن النفس شارة الاول
المذكور وبالشاء وعند الط على تقدير ثبوته
كما هو دأب المصنفين من اعادة لام
التعليل على كل واحد من الادلة المذكورة
بدءا واحدا ولم يقطن بشاهد واحد وجعلها شارة
الى واليعين بدءا واحدا فتأمل بالتأمل
ولكن الباعث على هذا هو ان
الثاني هو المعتمد للدلالة وحده وزيف ش ع
التجريد بان ميزة احد نقيضي واجبة اجماعا
من المسلمين وهو التمسك في ذلك بقوله
تعالى ما علم انه لا اله الا الله لكنه ظني بما وقع
من اجماع على صيغة الامر لغير الوجوب وان لم

العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد
يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا
بالنظر فالعلم الواجب المطلق الذي هو
واجب كوجوبه اشهر عبارته والشاء اورد

فيكون معارضة بالمثل لا يتوقف الافعال
الاختيارية على القصد بل هو حق فيكون
قوله والتحقيق انه اعم فانه اخص وجوه
اعم وبحتمل ان يكون الحق الابراد قوله ليس
الافعال الاختيارية على القصد اذ كون الفعل
بعض اختيارا بالحق مع قطع النظر عن قيام
برجوبه فيكون قوله والتحقيق الخ بيانا لما
قبله هذا وبحتمل ان المراد من قوله ليس
هناك امر آخر هو القصد وعلى اختيار ليس
قصد الخ كون القصد من مبادي الافعال
الاختيارية عاريا منها نفس الارادة
وان حمل على انه ليس امر آخر سوى الارادة
بل هو نفس الارادة خلاف الظاهر فالاولى
عراض والبيان على الخلاف فتامل
ان يكون نقض اجماليا مع قطع النظر عن

عن التوجه الى خصوص مقدمة من مقدماتهم
رابطا لما فيكون معارضة ان كانت مقدمة
الدليل بل تلك المقدمة بدلله او داعي
او نقضا اجماليا لبعض مقدمات الدليل
او منعيا فيكون ما ذكر سندا كما في الاحتمال
الثاني في التوجه الى خصوص مقدمة مع الاجمال
الكشف فيه والمراد من الاجمال الثاني في
بعض حالات لحظ الابراد وفي الاجمال خمس
والمحصل ان الافعال الاختيارية
اعلم ان القوم بنوا ان مبادي الافعال
الاختيارية اربعة او لها تصور الملايم او المنافر
تصورا جزئيا سواء كان ملايمة او منافرة
مطابقا للواقع او لا والتصديق لفائدة
ما سبق فيه بل المراد من التصديق الخبر
في مبادي الافعال الاختيارية هو الحكم الجزمي

بغاية ما تفرد به في الفعل الاختياري بين ان
القصد بين والحكم انما هو للنفس المجردة
النجم لا نفس الناطق لما ان الفعل الاختياري
اختيارية فاحكم بهذا قال فثبت لك بهذه
النجم ليس لها الحكم الفصل الواصل الى حد النطق
والجزم كما علم من كلام الشيخ وذكرنا
القصد بين هو النطق فلا يكون لها القصد
بل الحاكم التخيلي مثل بالمائدة الشهوية
وذلك كان في الافعال الاختيارية الناقصة
اذ النطق بين لها ليس من باب الاقدام
والاحجام الواقع بالتخيل منهم للقصد بين صادر
من القصد بين لغاية يتوهمها بالتخيل الجزئي
ثم قال والمثل بهذه المسألة كلام الحكيم
لكثيرة فهم ليلتفتوا الى جانب العبارات
ان يقدر بما يوقف عليه اهل العدالة

الدقيقة اما المتظلم الغريب ومثل ذلك
مما لا يخفى على من له استعداد الفضيلة واما
من ليس له ذلك الاستعداد فلا يعبأ بشأنه
بل لا يلتفت اليه وكل ميسر لما خلق له فقوله
او نفس كذا الشوق ان اشتد اده وقوته
اشارة الى ما قلناه في شرحه للمسائل من الشيخ
المقبول وتحقيقه موافقا لما نقلناه هو انه
على شرح التجريد من ان مغايرة الشوق
الاجماع بحسب الشدة والضعف حيث قال واعلم
ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن ان يكون
بحسب الشدة والضعف بان يكون الشوق
فيهما واحدا وقد صرح بذلك بعض اصحابنا
في النفس التي وجدت اذ هي نفس اما مثل هو
او يكون مثلا بالتحقق وان كان فيها
من وجه آخر وهو المعرفة وكذا ان ادرك

الذهنية بالامور العينية نظرا ان المحقق
كما المحقق الطوسي على ان العدد امر
مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل
مسامحة فقد جاء في هذه المقولة اقول لو لم
الموجود الخارجي في تعريف الوضع من
الخارجي المحقق والا لشمل ما يكون
المنتزع عنه خارجا والذهني كما لا يخفى
عدد ازيد الامر من القضايا الخارجية مع
ان منع الجمل على حاصلة الشك الاتي وان
الخارجي في الوجود الذهني في القضايا
الذهنية بحمل الكلي وهو كونه امرا انتزاعيا
من الاعراض وهو تقرير اعتباري قيد او
وجدت في الخارج في تقريره البعض يجب
التعميم حتى يشمل مثل البياض بل الوجود
الخارجي المعتبر في تعريف الجوهر ايضا

ايضا عام خاص ان الموجود الخارجي
الا شرائي القابل جزئه لا بعضا قابله
اصلا وليس غرضنا ان النظير ليس
بصحيح بل مع قطع النظر عن النظير به يجب
تحقيقه فان امثاله كثيرة مثل الزمان فانه
عدد من الكم المتصل الغير القار مع ان ما هو
كم وهو الحركة منه غير موجود في الخارج اصلا
وما هو موجود وجميع وهو الان السيال
ليس بكم فلم ذكرنا من التعميم يكون الحركة
المتحدة موجودا خارجيا فيكون عدة
من الاعراض حقيقة لا محالة وكذا
مثل ما ذكرنا في العلم لان العلم والمعلوم
واحد بالذات عند المحقق والكمال
على التحقيق فقوله رحمه الله هاهنا ان
العلم من مقولة الكيف عند المحققين

لجعل في كل منهما السلب الكلي لمن انه لا يفيد
نظر معرفة لواحد السلب الجزئي لمن انه لا يفيد
جميع النظر بل بعضه لجميع الناس بل لبعضه
في واحد هي السلب الكلي والاخر السلب الجزئي
لمن انه لا يفيد ايا كان والاول والثاني دلا
لجعلهما ان السلب الكلي وذلك لان سلب
واحد معنى كليا يستلزم سلب الآخر فلا يكون
المرفوع احدهما فقط بل كليهما معا فلا يكون
احد قيدي اخر بحسب المعنى المعتبر في التعميم وان
كان معتبرا بحسب المفهوم ويرد عليها ما ذكره
الشارح من ان كثرة الخلاف لعدم صحة النظر لا
يدل على عدم حصول العلم ببعض النظر الصحيح
لبعض وكذا يرد على الثالث اما على تقدير
ان يكون المراد السلب الكلي في كل واحد من
المقدمتين فظاهر واما اذا كان سلب احدهما

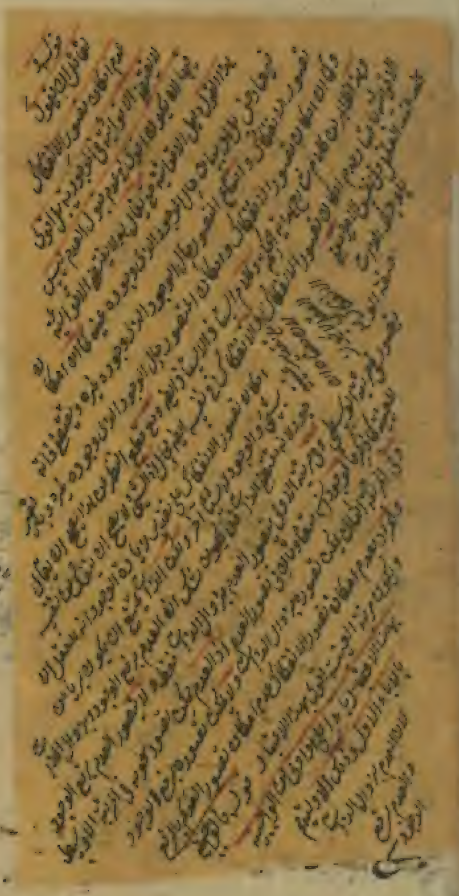
لكنا قلنا ان كثرة الخلاف لا يدل على ان شيئا
من النظر الصحيح مثلا لا يفيد لبعض الناس
واحد او اذا كان المراد سلبا جزئيا في كلتا المقدمتين
فلانه وان تم الكل لما ذكر انما يرجع الى السلب
الجزئي واما اذا اريد انه لحصول المعرفة بكل نظر صحيح لكل
او لبعضه خلاف المهندسين انه لا يحصل
بكل نظر صحيح فلان يحصل ببعضه اولى لحصول
مثلا على التقدير بما يرد عليه ما ذكره لانه
من ان كثرة الخلاف لعدم صحة النظر لا
مع عدم حصول العلم بالنظر الصحيح ويمكن ان
بما ذكرناه ايضا من تجويز الخطاء في فكره وان
اراد ان لا يحصل المعرفة بالنظر الصحيح لا كله
اي ببعضه لكل واحد سواء كان نظرا واحدا
في كل واحد ونظرا آخر خلاف المهندسين
بان يمنعوا حصول المعرفة للجمع فلان لا يحصل

من قوله انا صادق فانه اخباري يلزم الدور
لان العلم بصدقه هو بعينه من العلوم
الانبيه ان كان بهذا القول نفسه يلزم الدور
وان كان بقول اخر وهكذا يلزم التسلسل
كان بدليل ونظر عقلي فالنظر يفيد في العلوم
الانبيه في الجملة الرابع ان المعلم كيف
يعلم المعارف الانبيه فان علمه بدليل فالنظر
يفيد وان علم المعلم وهكذا فيتم او يجب
عن الاول بان ذاته تعالى مكونه مجردة عن المواد
عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية
بسبب العلم بذاته وباحواله وافعاله تعالى
حتى يتيسر منا بالنظر فان طريق تحصيل العلم
الضروري هو الاحساس بالجزئيات و
المشتبه لا يتيسر منا من المركبات والمشتبهات
حتى يفيض من المبدأ العلوم الكلية من الصور

التصورات والتصديقات ولا شك ان
تلك الفايضة لا تتعلق بالا لاحظ الحواس
كما اوجب فلا بد من معلم مؤيد من عند الله
حتى يتبين ان العلوم المتعلقة بالا لاحظ الحواس
فيه ثم لا يخفى ان الكلام كان في النظر الصحيح
وبهذا الجواب عن اية انه لا يوجد نظر صحيح لانا
لا نعلم ما ينا سبها حتى ينظم قياس الا انه
يبقى المعضوض انه لو وجد نظر صحيح لا يفيد لم
لانه يشتبه بالغير الصحيح لانه لا حظ الحواس
فيه وعن الثاني ان علمنا بان العلم ضروري
يستفاد من المعلم لا دوريا ان استفادتنا
بهذه المقدمة لا تتوقف على علمنا بانه
المعلم ضروري فانا لو لم نعلم بهذا الحكم ولكن اذا
رأينا من شخص افعالا واقوالا اعتقدنا
بسببها ان ذلك الشخص كريم حقا في صادق

القول فتقبل منه كل ما يقول فاذا علمنا ان
المعلم ضروري في المعارف تقبل منه ولكن
هذا الجواب يكون جدليا منهم لاستدلالكم
على عدم حاجتهم بهذا الا ان يقال الاستدلال الخ
لهذا الجواب ولكن جميع الدليل المستنبط من
كلام الشارح مسلما الا انه يكون المراد منه
كونه المراد ما تأمل فافهم ويمكن ان يقال العلم
بان المعلم ضروري في المعارف اي الامور
الغائبة عنا ليس من المعارف كما اجاب
شارح التجريد عن الدليل الثالث وان يكن
ارجاعه اليه من حيث ان هذا اعلم للمعارف
بانه لا بد لمعرفتنا من معلم وعن الثاني
بانه قد ترك العقل تحوله في العلم بصدق
بان يقنع المعلم مقدمات يعلم بالعقل
حتى فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا

منها فلا دور ولا كفاية واجاب شارح
التجريد ايضا بان صدق المعلم ليس من المعارف
الا لمية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها
لان مرادنا بالمعارف الا لمية الامور الخ
من الحواس وصدق المعلم مما ينتهي اليه
بمشاهدة قرائن الاحوال ومن الرابع بانه
قد يكون بعقل يكونه مفيدا من عند الله تعالى
على هيئة يقتضي كمال عقله واستقلاله في
الله تعالى او ينتهي سلسلة الاجتماع الى
النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي وبانا
انا نسلم بانه جون اه ان اراد واحد الاجتماع
جميع الناس فغير مسلم وان اراد واحد
البعض فلا يفيد ولا يضر وبهذا يندفع مثل
القدح في عدم العلم بالبديهة باستدلال
المستدل بالاتفاق هنا مقدمة اخرى



خواجه علاء الدين عطار قدس سره و ايضا
اورده و امثاله بعض المحققين و هي هذه
مراتب الموجودات في الموجودية ثبت للامر
عليها اولا بالموجود بالغير اي الذي يرجع
غيره فهذه الموجود له ذات و وجود يغاير
ذاته و ميز جيدا و ثانيا بهر جان ذا النظر الا ذاته
و قطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر
انفكاك الوجود عنه و لا شبهة في انه يمكن
ايضا تصور انفكاكه عنها التصور و المتصور
فلها امكن و هذه حال الماهيات الممكنة
كما هو المشهور او سلما الموجود بالذات
هو وجوده و هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده
و اقتضاء اما تاما كما سيجيء بعد انفكاك الوجود
عنه فهذا الموجود له ذات و وجود يغاير
فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الا ذاته

لكن يكن تصوره بدون الانفكاك فلم تصور
فح والتصور ممكن وكل ممكن واجب الوجود
على مذهب جمهور المتكلمين ومستدلا بالموجود
بالذات بوجود هو عينه اى الذى وجوده
عين ذاته فهذا الموجود ليس وجوده غير
ذاته فلا يكن تصوره انفكاك الوجود عنه
بل الانفكاك والتصور محالان وفحوى
بالضوء القائم بالشمس لا يقتضى ذاته الضوء
والضوء القائم بالشمس يقتضى ذاته الضوء
لضوء الشمس القائم بذاته لما جاز ان يقال
القائم بذاته يقال له ضوء فقط ولا يقال
معنى بل المعنى هو لجملة القائم به دون ما
فى نفسه ان لا مرتبة اعلى فى الموجودية
من هذه المرتبة الت لشه التى هى حال الاجب
عند جماعة وذوى بقى اخر مناقبة والله اعلم

الاجاز فقر والله اعلم كم جاز ان الله
كم ضوء الشمس وان الشمس
وفحوى الضوء والقائم بغيره يقال له
ضوء ٢

حقيقة اخر الممكنات اى اعلم انهم اختلفوا
فى ان اخر الماهيات وجودا المشهور من مذهب
الشيخ الرئيس والمتاخرين انه الهيولى بالنسبة
الى المركبة نفسها وان كون الى ماهية
مشتركة كون الانسان انسانا مثلا وتفوه ٢

لكن يكن تصوره بذاته الا ممكن لم تصور
ح والتصور لكن ايده حال واجب الوجو
على مذهب جمهور المتكلمين واحتجوا بالموجو
بالذات بوجود هو عينه اى الذى وجوده
عين ذاته فهذا الموجود ليس وجود نفاد

الاجزاء كما تقدم والثانى
كقصور الجنس والفصل
وقضى بعضهم وا

صفاتية اثر الممكنات اه اعلم انهم اختلفوا
فى ان اثر الفاعل ماذا والمشهور من مذهب
الشيخ الرئيس والمتاخرين انه الصفاتى الذى
هو الماهية نفسها وان كون اى هيئة ماهية
مثل كون الانسان انسانا مثلا ونقل
ان الشيخ سئل عن اثر الفاعل وكان يده على
شمعة فقال ما جعل الفاعل الشمس شمعة بل
جعل الشمس موجودا واعترض عليه الذهبى
بان اثر الفاعل لو كان هو الاتصاف لزم
الكلام فى الاتصاف فانا ان نجعل الاتصاف
اتصافا فيلزم الجعل البسيطة مرتبتين فصاعدا
الزم الجعل البسيطة مرتبتين فيلزم من
اول الامر ان يكون الاتصاف موجودا اى
متصفا بالوجود ايضا وهكذا فيلزم الدور
والمشهور من مذهب القدماء وعليه المحقق

جعل البسيط
اى اذا التزم ان جعل البسيط مرتبة فيلزم ان يكون الاتصاف ايضا مجعولا
اى يلتزم كون الماهية مجعولة بالجعل البسيط مرتبة فيلزم الدور
الخ اى الدور الذى تقدم

الیہ العلامۃ حواشیہ علی شرح التجرید
ان اثر الفاعل ہو الماہیۃ لا کون الماہیۃ
موجودۃ او لا کون الماہیۃ تلک الماہیۃ
الماہیۃ موجودۃ او کونہا ہی من لوازم
جعل الماہیۃ لا یحتاج الی جعل اخر وسمی
جعلا بسیطا وجعلا ابداعیا الی اخر الا
بل الیس لا یقتضی مجعولا ومجعولا
بل المجعول والمجعول الیہ انما ہو قرار الاجاد
والاختراعی وہو ان یفیض الاثر بیان بل
ابداع وقال للابداعی وہذا ہو التاثیر الحقیقی
ای الشیخ والاختراعی تاثیر فی الحقیقۃ فی بعض
اوصاف الشیء وجعل لہ تعالی وجعل
الظلمات والنور ثم الذین کفروا بربہم
یعدلون یثبت بہ الجعلیۃ حیث لم یقل جعل لہا
موجودۃ او مثلا وسمعت انہ کان یقول

سورۃ الانعام

فی بعض تقریراتہ ان لسان الغیب الملقط
الشیرازی قد تمثل سترہ اشارۃ فی بیتہ ہذا
وکفتم این جام جہان بین بتو کی دہد حکم
کفت آنروز کہ این کنبد مینا میکرد
لم یقل کنبد مینا موجود میکرد وقال
ثم اقول لما کان المعدوم مسلوبا عن نفسہ
کما قرر ناہا جاعل جعل الشمس شمسا او لم
یوجد لم یکن مشمسا فمراد ورائہ تم یتعلق الجعل
بہا بالذات فکونہ ہو مستغنی عن التاثیر
الی البعد وجودہ ویسمی بعضہم ان اثر الفاعل
ہو الماہیۃ نفسہا بمعنی کونہا موجودۃ
ایضا مستغنی عن التاثیر الجدید الی البعد
التاثیر فی الماہیۃ وان کان مجعولا علی انہا
لازم لما ہو مجعول اولا وبالذات کما فی کونہ
ہو عندکم الشیء وکلامہ یہتف علی التقدیر ان لا یکون

يفعل من به العلم ويوافق المعتبد وانتفى

الاجماع كما ذهب اليه ومنها ان العبد لو كان
موجداً لفعل نفسه حال استقلال فاذا اراد
انسان اراد تحرك جسم في وقت واراد احد
سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع مرادهما
ان جميعاً وهو محال لاستحالة اجتماع
منافيين وهو الضد او لا يقع شيء
منهما وهو الضد لامتناع خلو الجسم عن
ان الحدوث عن الحركة والسكون وذلك
التخلف من المقدور للعبد لان الامانع ولا
لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فثبت
جميعاً لزم جميعاً وهو محال لاستحالة وعدان
يقع احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح
ان التقدير استقلال كل من القدرتين
بالتأثير من غير تفاوت واجيب بان عند
الاجتماع يقع مراد الاقوى قدرة لقا
القوى والمغلوب استووا اي لم يكن استقلا

ثم الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التأثير
بالقوة قد اشدة بل هو ينافي كونه تعالى
لا فاعلا مستقلا بالتأثير وهو باقي الادلة
تطلب من الكتب المبسوطة ثم لقدرة الله
تعالى اختراعه اي ايجاده الاختراعي بان خلقه
الاثر مع قابل ايانا كالصور والاعراض على
الجواهر القابلة لها ومن هذا القبيل جعل
الموجود الذهني موجوداً خارجياً وبالعكس
وهذا التأثير مخصوص بسببه بمجعولا ومحمولا
اليه ويقابله الايجاد الابداعي اعني ايجاد الايس
من الليس المطلق اي الموجود من لم يكن
لا يقتضي مجعولا ومحمولا اليه بل هو جعل
بسيط مقدس عن شوائب التكثر متعلقا
عن قابل متعلقا بذات الشيء فقط وهذا
هو التأثير الجميع في الشيء الاول

الايجاد الاختراعي

الايجاد الابداعي

القدرة على ان يشعبها قدرة على ضدها
والشائع من الفرق بين العلم والقدرة
مع قطع النظر عن تعبيرات الاستدلال
على وجه اه اعلم ان حصول المقدمة الكلية
معنى وهو قوله متصف بجميع صفات الكمال
منزه عن جميع سمات النقص يعني جميع
الكمال حاصلة له ولا شيء من سمات النقص
ثابتا له اما ان يكون ذاتيا له او بدون التوسط
الا جزئيا ثابتا له اولا وثابتا لما سبق كالعلم
الا بسيط في العلم والكليات مطلقا في القدرة
الكلية فالاستدلال بها الا جزئيا ثابتا له كما
يحتمل فيه صحيح وامّا ان يكون بالاستقراء او
جزئيات متنوعة بها اولا واثبات الحكم
فيها ثابتا له ثم الحكم بالوجه الكلي في الكل
الاستدلال من الحكم بالوجه الكلي على الحكم

الاحكام الجزئية والا يلزم المصادرة والظاهر
من عدم حصول الشيء قبل الصانع عالم تقريبا
كالسباحة وعدم حصوله بعد ايجاده بالتقريب جوابا
تحالف ظاهر سيجيء في نقله ههنا والمواظبة
على هذا بالجزم بجواز ان يكون له دليل
خاص ايضا اورده ههنا لكن كان الاولى
ان يتظهر ويورد الدليل الخاص بطريق الاطف
فالظهور من هذا الوجه لا يليق الشيء الى
ههنا من الحكم الكلي على الاثر بل نقله ههنا
ورد عليه كما قال انت تعلم اه لانا نقول
الشيء قبل الاستدلال بهذا الوجه ولم يجب
بهجته لكن قال ان دعوى الاولوية كون الشيء
منفردا الكلام خطابي بل شعري اه وانت تعلم
ان فان اولويته كون الشيء منفردا اجمل بل
فان اثبت بالدليل المذكور للتوحيد فلك

في الوجود والحق في موضعها كما في الموضعيات مطلقة
حقيقي او اضافيا هو الوجود الرابطي كما
حققناه ذلك في وجه الشبه ومعنى الاتحاد في
الوجود بالعرض ان الوجود الذي للموضوع
بالذات نسب الى المحمول بالعرض لعلاقة
المقارنة على ان يكون مجازا في الاتصاف
وبهذا اندفع ما يورد هاهنا من ان الكلام
اللازم للحمل في العوارض والاشراعيات
انما هو الرابط للموضوع حتى ينسب وجود
الموضوع اليه فلا يبقى الاشكال في كون زيد
اعمر قضية خارجية لان وجود زيد في الخارج
بالذات ووجود الاعمر بعينه بالعرض وفي
مصداق هذا الحكم لا فرق بين زيد اعمى وزيد
ابيض لان المعنى منهما ان وجود الموضوع
بالذات وجود المحمول بالعرض ويكفي في هذا الحكم

الحكم الوجود الرابطي ثم فرق بين الاشراعيات
التي من المعقولات الثانية على المحمول مثل
الوجود والموجوب والامكان وغيرها وبين
من الامور العامة والاشراعيات الحقيقية
من المعقولات الثانية مثل الاعمى مع ان
كلا منها ليس من الموجودات الخارجية
وتسامحوا في الاشراع من الامور الخارجية
وبين انهم كانت الاولى من المحمولات
العقلية والقضايا الذهنية والثانية من
المحمولات الخارجية بان اشراع المحمول
من الامور الخارجية لا يكفي في كون القضية
خارجية بل يجب ان لا يكون المحمول فرقوا
الاشراع محمولا بالموضوع مثلا ان الاعمى
لما اشرعناه من الامر الخارج كان فرد كونه موجودا
خارجيا وبتبع التشريع منه لما اشرع الاعمى موجودا

من علة ولا يجوز ان يكون العلة امرا آخر غير
الواحد الحقيقي والا لزم ارجاع المعلول الواحد
الى آخر وهو خلاف المفروض فعلة المصدرية
يجب ان يكون هو الواحد الحقيقي فيشتمل
الكلام الى المصدرية للمصدرية وهكذا فيشتمل
القول بل يكفينا وان سبحانه ارجاع المعلول
الى المصدرية لا اية يستلزم ان لا يكون لها
واحدا حقيقيا ولم يرد بالمصدرية هنا
الا ضافي حتى ينتقض الدليل عن صدور
الواحد عن الواحد البسيط او لمنع توقف
على المعلول بانه اضافة بل انا نراه واجبا
التي يصدر بها واحد الحاصل والعجب
ايضا لتضييق العبارة فانا نجد صدور
عن الواحد بسيط ذات الواحد وخصوصية
ذاته جوازه على مشرع التجريد بانه يجب ان

ان يكون للعلة خصوصية مع كل معلول
لا يشارك فيها غيره مطلقا سواء كان لك
الخصوصية موجودة او لا وزد جاورد و
على الدليل بانه يجوز ان يكون خصوصية بين
العلة والمعلول لا نهاية زيادا عن غير المعلول
بانه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم
يتحقق ما اختص الكل واحد لم تتحقق منا خصوصية
كل واحد وهو هوية التي بها يمتاز عن غيره
سواء كان من المعلولات او غيرها فتلك
الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضته
المشترك الاول هذا اذا لم نلزم ان قال
الشخص هو فاعل الوجود كما ذهب اليه
اهل التحقيق بل على هيئة اما لو قيل بغايرا
وجواز مغايرة فاعلي فلا يرد ان الكمة طرد الشيء
امام الصوفية الامير الكبير السيد علي الهمداني

قدس الله سره في رسالته العقلية الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد بالذات بيان العقل والكثرة
والكثرة عن قال الشيخ ركن الدين علاء الحق
السمناني قدس سره في الباب الثاني من
العروة الوثقى والقابل بان لا يصدر عن الواحد
الحقيقي الا الواحد بتمسكا بقوله تعالى خلقكم من
نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث
منهما رجالا كثيرا ونساء وبقوله صلعم
خلق خاتم التراكيب الذي هو المؤلف
من الجماد والموجودات كما قال تعالى لتحكم تسخيره
وسخر لكم ما في السموات وما في الارض
جميعا منه بجعل العقل السليم اثبات هو
الذات وتنزيهه عن ان يكون مصادر
لمصادرات المختلفة والاعراض الطارية
يجب تصديقه وقد برهن العقل على ان لا يصدر

ان يصدر عن الواحد الا الواحد اتفق الشيخ
والشارح له على اكثر الكلام بعض الاكابر من
الصوفية حيث يجوز ان يكون عن الواحد
بلا واسطة وليس من الصفات عليه
بعضها على بعض وان كانت باعتبار السلب
مترتبة فان العلم عالم يتعلق بالمعلوم لا صح
تعلق الارادة به وعالم يتعلق الارادة
به لم يصح تعلق القدرة وان كان مترتبا واحدا
على ان الشيء ما علما وقابلا الشيء واحد بشيء لا
دفع الامكان والوجوب وذلك بان نسبة
الفاعل الى المعلول الوجوب ونسبة القابل ما كان
وبين الوجوب والامكان منافاة فيلزم
ان يكون بين ما هو ومبدأه الا منافاة ولا
يلزم اجتماع المتنافيين وجود وجوب المعلول

بالنسبة الى شئ واحد هو القابل او الفاعل
فرضا واعترض بانه ان اريد وجوب الجمع
عند وجود الفاعل كليا سواء كان مستجمعا لشرائط التاثير او لا لم يمنع لان الفاعل الغير المستجمع لشرائط التاثير لا يستلزم المعلول وان اريد وجوبه عند وجود الفاعل المستجمع لشرائط التاثير لم يسلم ولكن القابل ايضا كذلك اجيب بان المراد جواز كون الفاعل علة تامة موجبة لجملة الخلاف القابل فانه لا يكون كذلك لما تقرر ان الاجتماع الى الفاعل كل نعم لو تشبث في استحالة اجتماع شيئين الوجود والامكان بين شيئين معينين والمستحيل ان لو كانت من جهة واحدة وهو ممنوع ان جهة الفاعلية غير جهة القابلية فان

بالنسبة الى شئ واحد هو القابل او الفاعل
فرضا والفرض بانه ان اريد وجوب الفعل
عند وجود الفاعل كليا سواء كان مستجمعا لشرائط
نوع لان الفاعل الغير المستجمع

بالنسبة الى شئ واحد هو القابل والفاعل

غير مستلزم لتنافي الملزومات وذلك لان
اجتماع الملزومات في محل واحد بالنظر
صدق اللوازم وجميعها على ذلك المحل فان
صدق البياض والحلاوة على الجسم لا يستلزم
حلول الضدين وعدمه على الجسم وبناء صورة
الثانية فلا شك في استلزام تنافي اللوازم
لتنافي الملزومات وذلك لان ارتفاع
الملزومات في الواقع يستلزم ارتفاع اللوازم
فيه وصدق المقدمات في نفس الامر
يستلزم صدق التوالي فيها وما نحن فيه
من هذا القبيل وذلك لانه اذا صدق انه
آمن فاعل اب وجب وجوب عنده
واذا صدق ان آمنة قابل اب امكن وجوب
عنده وبوجه اظهر وهو ان يقال ان في القوم
يستلزم تنافي الملزومات اذ الكلي في ضمنها

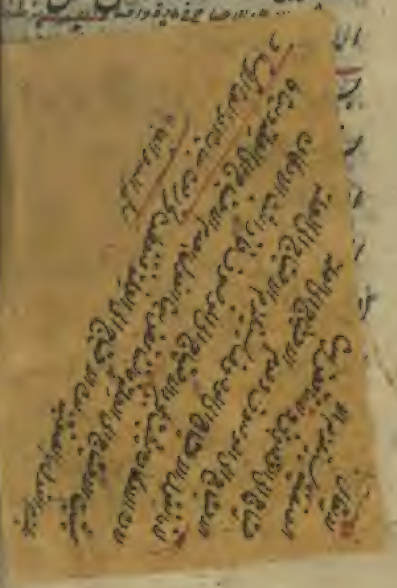
بين القابل والفاعل بوجه آخر غير جواز كون
الفاعل علة تامة موجبة في الجملة فيطلب في
جواب الشبهة بحث العلة والمعلول حيث
قيل والقبول والفعل متضايفان والعلة
فيه خدشة بنظر لما مر فيها فاصله ان
الشق الثاني من الترديد بأن القبول
بمعنى الاستعداد اي رأى الشيء المتهيأ لقبول
الاثر وبمعنى الامكان الذاتي اي جواز
الاتصاف بالاثر وجه الخدشة ان
والامكان الذاتي لما ينافي الاتصاف هو
بعدم الاتصاف ثم هل مردود وانا المسلم
هو الاتصاف بالفعل في ضمن الامكان
العام المجامع للوجوب وكذا ايضا ذكره السيد
السند خدشة حيث قال ان المعلول
يتوقف وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل

الفاعل هو الذي يقتضيه ويوجده والقابل
لا يقتضيه وليس له الا استحقاق وجود
المقبول واذا اجتمع شرائط التأثير
وارتفع الموانع اقتضى حصول الاثر
بل هو عين الامكانة اي صيرورة الشيء بحيث
يصح ان يقتضيه الفاعل والمقتضى للاثر
هو الفاعل ووجه الخدشة ان الفاعل
لم يقتض المعلولات فرضا بل يشترط له
وجوب بالقياس الى الفاعل بشرط الشرط
لذاته وكذا القول في القابل المقبول وجوبه
عنده بشرط سائر العلل فالوجوب بالغير
لا يخرج عن الامكان لذاته ذا الفاعل والقابل
تأمل فيه منع اجتماعه مكابرة اه وبالاخرة
سد باب اثبات الصانع بجواز انتهاء
السلسلة لجواز وثوقه الى ممكن قديم
وان نقل الكلام الى ذلك الممكن فتقل

لا لجناح ولا علة لانه قديم وعلة الحاجة
هو الحدوث عندكم وانما تقع في فعله
فان الصفتية يستلزم الاحتياج فان الكل
يلزم الاحتياج تنافيهما مع قطع النظر
عن تعاقبه والصفتية مع القدم تنافي
القاعدة المذكورة ولا دليل للعقل بعد
الاحتياج الصفتية بها وانما الخلاف
بسلوب اه فيجوز ان يكون الذات
بشرط اضافة او سلب فاعلا وبشرط
اضافة او سلب مثلا قابلا ان يكون
الذات مع الاضافة او السلب فاعلا
او قابلا حتى يرد ان المجموع المركب من
الذات والاضافة او السلب غير موجود
كيف يكون فاعلا او قابلا للصفة الموجودة
في الخارج لكن يلزم ان يكون مثل هذا الجزء

بعينه فاعلا وقابلا فيلزم اجتماع المتضادين
والحاصل ان الفاعل ان كان هو الذات
مع اضافة او سلب الى مجموع الذات
والاضافة او السلب فيلزم ان يكون
المعدوم علة فاعلية للموجود وكذا القابل
وان كان هو الذات بشرط اضافة والاضافة
والقبول
والسلب او
الاضافة
كان
بل
لا
وجود

لا الاحتياج الى علة لانه قديم وعلة الحاجة
هو الحدوث عندكم وهو منتف في نفسه
فان الصفتية يستلزم الاحتياج ان لو
يستلزم الاحتياج نفيهما مع قطع النظر
عن تلك العلة والصفتية مع القدم تنافي
القاعدة المذكورة ولا دخل للعقل فيه



بعينه فاعلا وقابلا فيلزم اجتماع المتضادين
والحاصل ان الفاعل ان كان هو الذات
مع اضافة او سلب الى مجموع الذات
والاضافة او السلب فيلزم ان يكون
المعدوم علة فاعلية للموجود وكذا القابل
وان كان هو الذات بشرط الاضافة والسلب
خارجة عن الفاعل فيلزم اجتماع العلل والقيود
في ذات الفاعل ولا يتصور كون الاضافة
او السلب داخلا في احدهما فان كان
خارجا عن الآخرين الفاعل والقابل
للموجود يجب ان يكون موجودا ولا قائل
لان لجعل الفاعل مثلا هو الذات والوجود
بالنسبة الى مجموع الذات والاضافة وكذا
القابل يكون هو الذات ويكون هو مكانا
بالنسبة الى مجموع الذات والاضافة لان

الدليل المذكور لو تم لدل على ان الواجب
والامكان بالنسبة الى ذات الفاعل والعلل
فلا فايدة في اعتبار السلوب والاضافات
في رفع فساد كون الشيء ناقصا وقابلا وان
رفع فساد صدور الكثرة عن الواحد حيث
الشارح في حواشيه على شرح التجريد عن
هذا المنع المذكور بان الفساد الواجب
بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو
بعد صدور الكثرة عنه لعدم ضرورة توقف
الاضافات على المضاف اليه والكلام
في الصادر الاول فليس في تلك المرتبة
الا الذات الواحدة من جميع الجهات
ثم قال فان قلت سلب الشيء لا يتوقف
على شيء والواجب تعالى في اي مرتبة تفرض
بسلب جميع ما عداه عنه قلت السلب

يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب
المحض وهو لا يكون شيئا ما بقي الا على السلب
العلة لا جله بل بمصداقه ان يوجد ذات
العلة وينتفي غيره بما هو لا يعقل بعد الواحد
والثاني ان يعتبر له تحقق لينفع لا العلة
وله بهذا الاعتبار كون من الوجود وذلك
لا يجب الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر
الاول لاجلها لان تحققها بعده
انتهى لعبارته لان القاعدة العقلية
لا يشمله اه بهذا اذا استدل على الاختيار
من الحدوث واما اذا استدل عليه بمبنى
اتفاق الافعال فظ شمولها لان الصفات
لا شك انها من الافعال المتقنة المترتب
عليها من الاثار ما يترتب وقد استدل على
علمه من الافعال المتقنة كما سيجيء ببيانه

بوجه ولقد يذهب اي بوجه استنبط يكون
رف اليه قوله استدلوا القائلون بالغير
ره احتمال اثبات الغيرية بانا ليست عين
الذات لا يجعله مذهبا آخر غير مذهب
الاشعري لان الاشعري ايضا يقول بالغير
بمعنى انها ليست عين الذات وانما يكون
مذهبا آخر حينئذ بنفي الغيرية بمعنى صحة
بخلاف ما قاله الاشعري من انها لا غيره
بهذا المعنى وبهذا المعنى عدم صحة
لا اشعارة وليسلم الا اتيانه بل يظهر من
قول الشارح الامري ان القدرة قد
تتزول اه ان صاحب هذا المذهب معترف
بان القدرة لا تنفك عن الواجب
مذهبه مذهب الاشعري غاية ان لا
بلفظ لا هو ولا غيره قوله بخلاف ذلك

حين ان قدرته لا تزول ولا تبيد ولا تنقص
ر ما لم ان يبدو منه تاثير بما قدرت عليه الاشعري
ما يصلح موجبا فنفي القياس عند من لا يقول
بيد قوله وليس معنى العلم اه جواب عن قوله
ايضا العلم اه قوله نفي غير المنفي من قوله
مراد من المنفي المستثنى بالغير في قوله غير
زيد وغير عشرة رجال فانه منفي عنه انهم
الباب وهو الهيئة فيكون انتفاء
فيكون حاصل المعنى ان ليس لنفي عالم
لحت معدوم لفظ غير ولم ينفه ولكن كان
من نوع ما دخل تحته اي نفاه وحمل ان
يكون المراد من المنفي المنفي ليس بالنفي
النفي الذي يستفاد من لفظ غير يعني
ان لفظ غير انما ينفي ما لم ينفه ليس ولكن
كان من نوع منفيات ليس فانه كان

زيد ليس منفيا بليس كذلك صفاته
وجزئه ليس منفيا بل منفيه الا ان
فقط تغير ما يتبع ما من نوع منفي ليس لكن
بقي الكلام في ان احاد العشرة من الرجال
من نوع العشرة وجزئها ولم ينفيه ليس ولا غير
ههنا ولا يمكن ان يقال آحاد الرجال ليست
من نوع عشرة رجال لان المراد من عشرة
رجال هو الرجال مع وصف العشرة او العشرة
وصف زائد على ذات الرجال فحقيقة عشرة
رجال وماهيتها ليست هي حقيقة الرجل
بل هي مع وصف زائد وهو وصف العشرة
الا بهذه اى كونه عشرة فما هو من نوع
عشرة رجال هو عشرة رجال آخر لا نسلم
ح ان لا شيء الا اثنا عشرة والثلثة عشرة
والاربعة عشرة مثلا لان مراتب العدد

الاعداد متخالفة بالنوع كما سنوا وقرر
في الشرح ايضا فيصح قولنا ليس في الدار
غير عشرة رجال مع وجود اثني عشر رجلا
مثلا وليس كذلك بل المعدوم اولا يصح
وجود الاكثر البتة فيه انه ان لا يصح التحقق
فرد آخر من العشرة هناك فان
عشرة مثلا او التحقق احد عشرة
فان الواحد الزايد على العشرة اذا ابدل
بالي واحد كان من افراد العشرة الاولى
كون عشرة اخرى وعدم تحقق الاقل غير
تحقق الاكثر غير مسلم فان المسلم عدم التحقيقية
مع انه لا يفرقانه ان لم تحقق الاقل عند
وجود الاكثر لم يصح الحكم في المستثنى منه
بغير اى حال لا يصح الحكم بانه ليس في الدار
غير عشرة رجال حينئذ وجود احد عشرة

والا كان حادثا ذا المتوقف على الحادث
او بان يكون حادثا ذا المقدار خلافه
واذا لم يتوقف على شرط حادث كان
من جملة ما يتوقف عليه وجوده حاصلا
في الازل فيمتنع زواله لكن وجوب وجوده
لعلته واجيب بانه لا يلزم من عدم توقف
القديم على شرط حادث امتناع زواله
لجواز ان يكون مشروطا بعدم حادث
فاذا وجد ذلك الحادث فقد زال شرطه
فيزول كما اذا جلس العين وشرط جماز
السجد قد يمس سره عند قوله فيمتنع زواله
لوجوب وجوده لعلته قوله قدس سره
وكل موجود ازلي يمتنع زواله لعلته
لدفع احتمال زوال المعلول بزوال علته
فان علته موجودة ازليته الاصل الاخ

لا يخفى عليك ان هذه المقدمة لو اثبت
بالدليل المذكور يلزم المصادرة على ما
اثبت به ليس آخر يلزم الاستدراك لا يخفى
ع ان بين القديم يمتنع زواله لانه موجود
بذاته وكل موجود ازلي يمتنع زواله فلا
ع بالمقدمات لا نجرد مصاحبتها
وانما بنا وهذا على ان الدوام لا يستلزم
الضرورة فتامل ع انتقض بالعالم
تعود العالم اقول يمكن ان يقال المراد
انه جاز العكس في العدم او الجبر بمعنى
ينفك كل واحد منهما عن الآخر في الوجود
او ينفك كل واحد منهما عن الجبر في
احد هما في الوجود والآخر في الجبر وبهذا
كذلك ع فيلزم ان يكون الجبر ولي عدم
حادث وكذا الجبل حادث بالعلة والمعلول

وجود دائم ضروري وهو ايضا دائم
العلة موجودة وشرط وجود الجبر
والعلة موجود في الحكم

المتلازمان كالفوقية والمرجب لمعلوله
ومعلوله فيه ان التلازم في الوجود لا ينافي
بالنقض بالخروج لا يمكن ان يكون المتلازمان
في الوجود وصحيح ان المتكافئ في الخارج
ومعارضة النقض يجيب ان تحقق وان لا يجوز
تركب في الصدق والعدم يكفي التغاير
الكلي بان يعقل وجوده ولا يعقل الوجود
الفكاكهما في الوجود الذهني بل الانفكاك
في الوجود الخارجي لكن في نظر العقل
ولا يجوز مثل ذلك الخ اي جواز الانفكاك
كل منهما عن الآخر بين الصفة والموصوف
فان الموصوف لا ينعدم بدون العدم
الصفة وكذا الجزء لا ينعدم بدون العدم
الكل بل العدم الجزء هو العدم الكل لعينه
قال قيل قيد عدم او جزءه اي بالمفهوم

(وان العقل لهذه الصانع يعني وجوده خارج والعالم موجود فيه وبالعكس منه)

المفهوم المردود فان القيد بعد التردد انما
هو المفهوم المردود لا خصوص كل منهما
ولذلك اورد السيد قيد عدم او جزء ما لم
يكتف بما ذكره او قوله او جزء لانه بخصوصه ليس
قيدا للتعريف وكذا العدم ولذلك قال
سابقا بعد الاعتراض الاول ولذلك عبر عنهم
بلفظ غير ولم يقل انا قيدا آخر لانه ترك في المعنى
قيد عدم واورد بدله المفهوم المردود
فمراده قدس سره من كلامه بهذا انه اذا لم
يكن في التعريف بهذا القيد بل كان قيد عدم
ما نقل في التعريف الاشعري ليكون خلاصة
كلامه ان بهذا الجواب صحيح لو كان الامر
المذكور في التعريف الشيخ الاشعري اعني او
في التعريف المختار وليلا ويكون حاصل كلام
الشارح بقوله لكن بهذا الجواب غير صحيح اه انه

غير صحيح على تعريف الشيخ ايضا ويظهر من
ايضا فتفطن به على ما يفهم من كلام الله ولا
هر كما في كلامه قدس سره يدل على ما ذكره
الله بجواز ان يكون مراده قدس سره انه
انما يصح اذا حذف قيد آه ولم يثبت ايضا
بقيد في عدم كما انه يمكن ان يكون وجه الصحة
ح انه يكن ان يحمل امكان الانفكاك في التعقل
على امكان ان الانفكاك في الوجود الذهني
بمعنى ان يكون الانفكاك في التعقل في الخارج
فيصح حينئذ الحكم بتجويز العقل الانفكاك في الخارج
بادى الراى اولا دير وعلى هذا ايضا التعقل
بالصفة والموصوف ليس بتغاير بدون ان
يتعقل العالم اه لعقل ان يمنع ان كون العالم
متغايرا عند كون الواجب متغايرا عند العقل
لا يستلزم عدم الانفكاك بهما تغايرا في التعقل ان

لان معنى عدم الانفكاك تغايرا ان يكون
تغايرهما واحدا الا ان يكون كل منهما متغايرا
وان كان تغاير كل منهما مع تغاير الآخر لا
لكي ينفع في دفع النقض بالجسمين القابلين
زيادة قوله في تغاير لان الجسمين متغايران
البتة فانفكاكهما في التغاير ليس الا بان لا يجد
هما تغايرا او لا آخر تغايرا آخر وليس بان يكون
لا يجد هما تغايرون يكون لا آخر تغايرا اصلا
بتحقيق او تقدير اى ان لم يتجدد في
الاشارة الخصوصية بان يكون اشارة واحدة
الى احدهما بتحقيق والى الآخر بالعرض كما
الهيولى والصورة وكذا الاعراض المحالة
بينهما فان احدهما وهي الصورة مشار اليها
بالاشارة بالذات لانها متغايرة بالذات
كما ينبغي والآخر وهي الهيولى مشار اليها

نقصا ما بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه
وان لم يكن من صفات الكمال امتنع
اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل
ما يتصف به يجب ان يكون كمالا او
اعترض بان التسليم انما يجدي لو ثبت ان الخلو عن صفات
الكمال نقص وانما يكون نقصا لو لم يكن الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا
لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف
وانما ينوع كمال تعاقب افراده بغير نهاية
ونهاية ويكون حصول كمال الاخير مشروطا
بزوال الكل بوجه على ما ذكره الحكماء في حركات
الافلاك والخلو عن كل فرد يكون شرطا
لحصول كمال بل الاستمرار كذلك غير نقص
فلا يكون نقصا ولا يلزم قدم حادث ولا
حدوث الواجب لان القول بوجوب

متصف بكمال آخر حيث ان هذا الكمال لا ينفع في
الاتصاف به لنقص او الخلو عن كمال ان
الكلام في هذا الجاري مثلا فانه اما كمال
يلزم الاتصاف به في جميع الاوقات
او نقص فيلزم ان لا يتصف به الآن
ايضا بل على تقدير كمال يجب ان لا يكون
شرطا بزوال كمال آخر بل يجب ان يكون
محل جميع الاجتماع مع الآخر ولكنه معروف ان
المتقابل بين الكمالات وان استلزم سبق
الاجتماع لاستحالة كمالات من الكمالات
لكن استحالة الاجتماع يستلزم ان الخلو
ذات الواجب عن صفة كمال او توهم
ان كون كل كمال مشروطا بزوال كمال
لا يخرج الكمال اللاحق عن كونه كمالا
وجود الكمال الاولى نظرا الى ذات الواجب

والكمال اللاحق وكون عدمه نقصانا بالنظر الى ذاتيهما وهو ظاهر والا لزم الانقلاب

والمراد بالنقص هو الواجب فوجود الكمال الذي هو رفع النقص الذي هو بالنظر الى الممتنع الخ فتدبر

لان الاتصاف الواجب به في وقت ما بان لم يتصف الممتنع بالنظر الى ذاته لا يكون ممكنا واجبا بشيء فان الكمال الذي ليس الاتصاف به الا بوصف الحدوث او السبوقية غاية ان الكمال اللاحق اذا كان مشروطا بزوال الكمال الذي لم يكن ان يجامعه لاشتماله على الملكة او عدم الكمال السابق المستلزم لاشتماله على ملكته مثل ان يكون الشخص مطلوبا بان يجيب الاجتماعين فيضطر فلك الشخص عند اختياره احدهما في ترك الآخر لانه لا يجيبه ولبس مطلوبا به بل الضرورة امتناع الاجتماع يختار واحدا ويترك الآخر وجاز ان تقول ان من امثال ذلك ومما يتوهم الاضطرار فيه قد سبق ان المقدمة

وان كان الواجب هو الوجود الخ

فيضطر الى الواجب في الاول وفي الثاني لضرورة امتناع الاجتماع فيتخير بين الاثنين فيه ويتعين الآخر لوجود ما اختاره فيه فتدبر

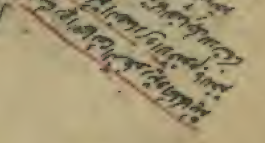
المقدمة القابلة بانه يتصف بجميع صفات الكمال ويتنزه عن جميع سمات النقص ويحكم عليه العقل الخ استدلال بانه بعض الحقيقي على انه جميعه وكذا بان الفرد اولى من كونه مشاركا لغيره فانه واجب تعالى في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك فكيف يجوز ان الاضطرار فيما هو كمال له وتجويز امثال ذلك احتمال في اجلال شانه وتخييل في تجهيل برهانه والتقصير في تحقيق قدرته وسلطانه حاشاه ثم جاز على ان كون الشخص مطلوبا بالاستلزام كون العدم اليسر كذلك لان الاتصاف بالقيد يستلزم الاتصاف بالمطلق بل الاتصاف به عين الاتصاف به وقد مينوه وهو صحيح وجعل الشارح المحقق الشهورة هو الكون الذي هو بمجموعه انما تحقق فعل

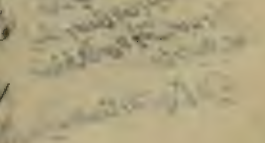
عدم الجواز الخ

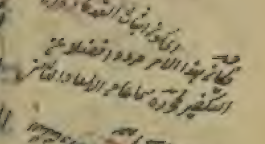
ان يكون الخ اقول الواجب حالة ما وفي حالة ما لا يجب في الاول ويمتنع في الثاني فيضطر الى الواجب في الاول لضرورة امتناع الاجتماع فيتخير بين الاثنين فيه ويتعين الآخر لوجود ما اختاره فيه فتدبر

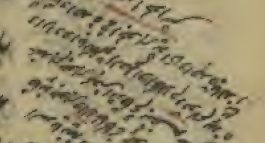
ان شرح المختصر الخ

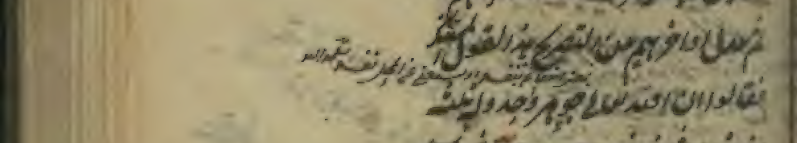
يلزم ان يكون مع اعتبار الحدوث معه
وايم الثبوت للواجب تعالى كذلك
بهذا الوصف فتامل لعلك تجد عالما
ولهذا جوزوا اه اقول الجوهر الاقنوم
لا يدل على قولهم بانها ذوات بخلاف ان
يقولوا جانبا ضفات ولكن يجوز
الاعراض الصفات ويكون خطاؤهم
في هذا فقط وبهذا لا يكون منشأ الكفر
فالمقرر المسلم في جانبهم المعدول بالقدماء
اوصفات وبين اثبات الزيادة
البيان بغير هذا الدليل ثم التفصيل بانهم قالوا
بالجوهرية متحققا قال في التصحيف
عن الانجيل مستجاب نقله قال اول
النسطورية ان عيسى هو احد ثلثة وقال
اليعاقبة انه ابن احد ثلثة وقال اول

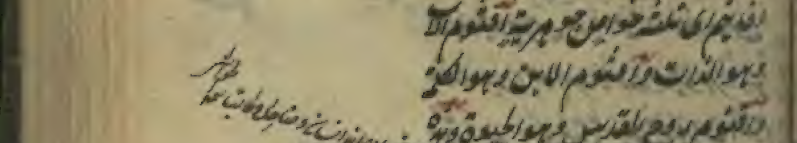


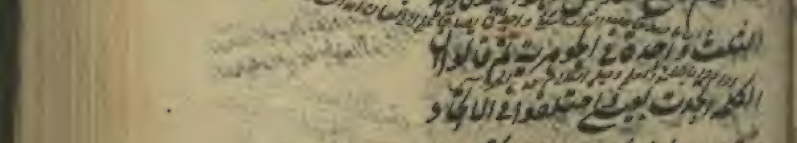


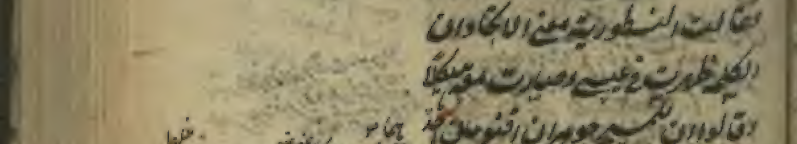


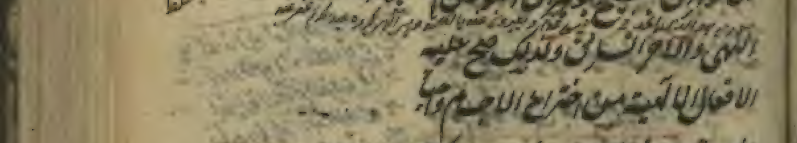


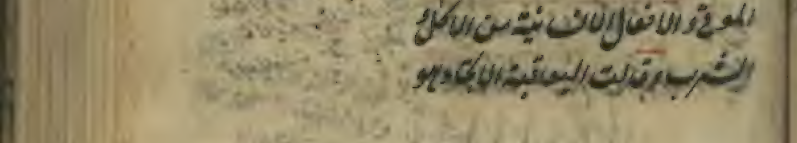












اه الدليلان المذكوران ههنا افاد ان
على ثبوت اصل العلم له تم واما التفصيل
الذى سيذكره الشيخ عند شرح قوله ويحيط
والمعلومات فهل يستفاد من ينبغى الا
واما الاول فقوله افاد يدل على عموم علمه
على الغيب والشهادة فى الجملة واما
فلانه افاد يدل على علمه تعالى على افعاله المتقنة
ان على جميع افعاله تعالى او على افعال غيره
ان فعل به ولا يمكن دعوى الاتقان
جميع افعاله الا ان يقال انه دليل على علمه
فعله على غيره بالجملة على ما يقول ممن يقول
اما علمه لغيره ولا احد يقول بخروج الغيب
وجزئية قوله السبق اه ولا يخفى ما فيه
الا ولى ان يجعل يذه السنة كما نصح به
الفاضل فى قوله فهذا عالم اه من مقدمات
المقدمة

المقدمة المجمع عليها وجه وهى قوله متصف
بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات
النقص ثم لو كان وجه اجماع العقلاء على
تلك المقدمة الكلية من جهة الاستدلال
بالخصوص على جزئى جزئى من جزئيات تلك
يمتاج ههنا الى الاستدلال والافلا
حال اقتدى بقول اسلافهم ايا شئت فى الاقران و
الاسلام حيث يقولون للمرأة الخ اه يحتمل ان
يكون الايات التى فى انفس غير الايات
التى فى الافاق ويجوز ان يكون الايات
التى فى الافاق الموجودات الخارجية و
الايات التى فى انفس الموجودات التى
من المعقولات اليكليه الموصلة الى المطلوب
كذلك وغيرها ويجوز ان يكون المراد من
الايات التى فى انفس احوال النفس مراتبها

وصف تمدن كل آن وتقيدها من مرتبة النفس
الحيوانية الى مرتبة القلب ومن الاخير
الى الروح او السر على اختلاف القولين
ومنها الى اليه او الروح على ولكن الاختلاف
ومنها الى مرتبة الطور الخفي ومنها الى مرتبة
اللا مقامية وهي مقام المقام يا اهل يثرب
لا مقام لكم فيكون المراد من الايات التي في الآ
الموجودات الخارجية التي ليست من سنخ
احوال النفس ويحتمل ان يكون الآيات
التي في الآفاق هي بعينها الايات التي
في الآفاق ويكون اشارة الى ما قال ارباب
التحقيق من ان كل ما في الآفاق في الانسان
وعلى هذا الاشارة اية تتلى في المؤمنين
اي الآفاق والانفس كشهادة الله لهم

لاثبات الحق وليس ما في الانفس موجودا
ذهنيا بل هو موجود عيني ايضا فلا يقال
ان يكون قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآ
فاق وفي انفسهم اشارة الى مرتبة عين
اليقين وقوله تعالى حتى يتبين لهم انه الحق
اشارة الى مرتبة حق اليقين فيكون المراد
من الايات الصفات التي اراها صفاته
تعالى في الآفاق وفي الانفس فيراد بالآ
نفس الآفاق وبالانفس لان صفات
الشيء لا تحقق الا في موصوفه فيراها حين
اليقين كما يرى كل شخص نفسه حق اليقين وان
كان في قوله ايانا اشارة الى مرتبة علم
اليقين لان الاستدلال من الآثار
كالنور للنار هي مرتبة علم اليقين

يحتمل ان يكون لقرب الاستعداد كما قال
ارباب الحقيقة عسى ان يطلع شمس الحقيقة
من مغربها فان مغرب شمس الحقيقة بدء
العقول الانية والاعراض الجسمانية بل كل ما
سوى من الموجودات مغربها لا محتجبا
قالوا وفي آخر الزمان تترقى الاستعدادات
الى حيث يكون مغارب شمس الحقيقة مطالعها
فالشيون الى كانت منشأ الاحتجاب
والاختفاء لشمس الحقيقة يكون منشأ الظهور
بسبب تمرقر الاستعدادات فانه هو
الذي يعلم اه ان اراد انه هو في نفس الامر
فمسلم لكن لا يستلزم العلم بهذا الحكم والعلم
موضوعه لجواز ان لا يحصل العلم بالعلم والعلم
اذا كان انه هو في علم تعالى فهم لذلك العلم
فالاولى ان يستدل بان اتقان الافعال

ان تعالى يستلزم علم الواجب بان فعالها
عالم وبهذا يستلزم العلم بالصنايع لكونه موجود
والكلام في انه عالم كونه بهذا الوجه فيبحث آخر وارتباط
انه ليس مطلب بهذا وبهذا اجاب وافق فيه
الفلاسفة اه اي يستلزم علم شيء لشيء آخر
علم الشيء الاول بذاته كما وافق الفلاسفة
المتكلمين لكن الفلاسفة لم يثبتوا علم تعالى
بذاته من حيث هو لا شيئا بل اثبتوا علمه تعالى
بذاته بانه جوهر مجرد وجاهر عندهم العلم
هو حضور الشيء عند العالم تامل فيه فان
فيه توهم دور لكنه مدفوع لان لهم دليل
آخر الخ على علمه تعالى الاشياء غير ما سلكه
المتكلمون وبغير ما ذكر من علمه تعالى بذاته
وهو انه مجرد وكل مجرد يجب ان يكون عاقلا
للمعقولات كلها فاطلب ذلك مفصلا من الكتب

استمر علمه ذلك وليس ذلك مذهبهم عند
التحقيق فالصواب ان يؤخذ في
العلم ان يثبت مطابقين والكل مطابق فاخذ
مطابق علم الواجب تعالى بالاشياء ومطابق
عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة واما خذ الاول على ان الذات
هو العلم الطوسي بقوله لان الحكم بان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وان الكل
الخ قبله ايضا بقوله والعلم بالعلة انما
علة لتلك الجزئيات اقول بطول الكلام فيه ان
الواجب علة لجميع الموجودات سواه
تعالى وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فيجب علمه تعالى بالمعلولات
كلها فهذه الماخذ لو تم لدل على عدم تعلق
معلولاته كلية كانت او جزئية وما خذ ان

الخ وفيه حق قوله في موضعه ان العلم يجب
ان يكون مطابقا للمعلوم والمعلوم ان
كان متغيرا كالجزئيات المتغيرة يجب ان
يكون العلم المتعلق به ايضا كذلك والا لم
تتم مطابقة الامر الواحد الذي هو العلم
للامرين المختلفين اعني الجزء المتغير والكل
او عدم مطابقة العلم للمعلوم وبطلانه
ظاهر وتغير العلم على الواجب وكونه محلا
للحوادث وخلوه عن صفاته في وقت
مما موجب ان لا يعلم الواجب تلك الجزئيات
المتغيرة من حيث هو متغيرة وانت
اذا نبهناك اليه العلامة الطوسي بقوله لا يمتنع
كون الواجب اليه وبين مطلق الماضي
حتى لا يكون ما يلزم منهما متباينين العلامة
ان اختلاف الماخذ لمطلب معين ولكن

اختلاف المطلب فان مطلب العلم
لم يتعين بكونه علما لجميع او البعض بل الاول
يدل على كونه تعلق توجه الاشياء الجزئيات
والمتغيرة لا بالعلة فان جهة علتيته
شاملة للجزئيات واحوالها فان يقال الجزئيات
من حيث هي جزئيات كمعلولات
تعلم لان الجزئية ليست باعتبار ان في
المعلول شيئا موجودا ويكون باعتباره
الجزئي جزئيا بل المعلوم بالعلم الجزئي والعلم الكلي
شيء واحد والفرق انما هو في الادراك فان
الاول ادراك للآلات الجسمانية والثاني
ادراك لا بالآلات الجسمانية فمعنى تعلق العلم
بالجزئيات عنه تعلق الواجب من جهة
تعلقه ذلك علوا كليا لا تعلق العلم بالمعلوم
وليس في الواجب من جهة نقص على

اثبات نقص والذي يظهر من كلام
العلامة بعد قوله فالصواب انه انما يطلب
بهذا المطلب النافع وغيره ما هذه
نعت حاصل مذهب الفلاسفة انتهى
هذا الكلام ايراد على العلامة الطوسي في
توجيه اخيرا لتوجيه كلامه حيث قال اولا
نعت ثم قال حاصل مذهب الفلاسفة فلم
يقل حاصل كلامه فان حمل على انه توجيه
اخير يرد ان ما ذكره المحقق لو لم يحمل على ما ذكره
الشارح في وجه صحته فكان اللائق ان يذكر
وجه بوجه او لم يتعرض الى ما وجه به
وان حمل على انه ايراد على لفظ هو يرد بان
المحقق حصر العلم بالجزئيات بالآلات
الجسمانية والواجب منزه عن الآلات
فكان اللائق حينئذ ان يتبين وجه نفي

مرادهم من كلامهم لكن كلامهم في الفرق
بين الكلامين ظاهره يدل على ان عدم
الاشتراك في الواقع وان امكن شيء
يكفي في جواز صدور الكثير والا لكان
ان يقول بل يدل مع عدم الاشتراك
في الواقع مع امتناع الاشتراك فيه
بل يلزم ان يدل ايضا جواز الاشتراك في العقل
بين الكثيرين يمنع عن صدور الكثير فتامل
ولكن يمكن ان يقال انه في حواشيه
على شرح التجريد وحاشيته في الجواب من
ان النفس مع الارادة الكلية ومرجحا
والعلة القادرة مالم ينضم اليها امر غيرها
يستحيل ان يقتضي امرا معينا والا لزم
تخلف المعلول عن العلة لا بمرجح وذلك باطل
هو دليل اخر على هذا التعميم على ما ذهب اليه

الى ان الكل نوع من الافلاك والكواكب

وبسايط العناصر ومركبها تسارع في عالم النور
هو عقل مدبر لذلك النوع وهو عنايته وهو
الفاعلي والمنعم المتعلق في الاجسام النامية
لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة
في النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور
عن الفعل والا لكان لها شعور بجميع
هذه الافعال وبذلك الارباب
حيث قالوا ان الالوان الكثيرة العجيبة
في زهر شقائق الطواويس عليها رب نوعي
وكذا جميع النباتات ظلال لاشراقات
نورية وكذا المعنوية في تلك الارباب
النورية وكذا الحكمة الملكية ظل البسيطة
نورية في رتبة نوعه فان الارباب يفيض
عليها من مبادئها الواجبة الاخرى
لها وغرضها نسب مستفيضة بقدر صعودها

فان ذاك الوشيات

ارضنا الجسمانية وليس فيها فلك ان
كان اقناعيا فاما دليل على وجود الفلك فان
اطلاعهم على فلك المشاهدة المطبقة المكوكبة
المرتبة على الشكل احكم من الباب كل الطاعنين
وان جاءوا بالحجة لغيرهم ممن ليس من اهل
التجريد والمشاهدة وجميع المتألهين
متفقون على فلك فاكثرهم صرح بانه
وهكذا فلا طعن عن نفسه منع الكتاب
اي التعلقات البدنية وتشبه بها حتى
ان جمعي النفوس سموا كثيرا من الكواكب
صنم الماء حرواو وربة الشجار بعرداو
وربة النار اردبهشت وامثال تلك الاسماء
اثار رسيدنا الكاشف عن حقايق الاشياء
يقوله انا في ملكة ابيات ملك الجبال
اخبر رصد شخص الاشخاص من مدوده

من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة احوالها
الكونية واحدة هو العليم الخبير وان اردت
تفصيله فارجع الى الفصل السادس من
شرح شرف الدين داؤد من جملة
تكثر صورها في جوهره او تكثر صورها الشيا
يتصور بثلثة وجوه الاول تكثر الصور الحالة
للاشياء بان يكون لكل واحد صورة خارجية
مغايرة لصورة اخرى في الماهية فظ ان
ليس المراد بسلب هذا التكثر والتفاوت
تكثر صورة الذهنية بان يكون لكل شيء
صورة ذهنية مغايرة لصورة اخرى ما لم
ذهنية وسلب هذا التكثر مع قبول
الذهنية للاشياء يوافق ما سبق من
الشيخ من ان علمه تعالى بالاشياء علم
بسيط ولكن هذا لا يوافق المقصود ههنا

هاهنا من نفي الصورة القائمة بذاته
تعالى الا ان يقال المقصود هو خذ من قوله
بل ليس منها صورة بالمعقولة بطريق
الشرق او الاضراب بل بطريق الترقي والاضراب
والثالث تكثر الصور بان يكون لكل شيء
كما له صورة خارجية صورة ذهنية مجملة
او مفصلة او سبب هذا التكثر هو المقصود
والضمير في جوهره يجوز ان يرجع الى الكل شيء
والنكتة في ازا والضمير وارجاعه الى الاول
شيء هو التصريح بالمقصود وان يرجع الى الاقرب
الواجب وبعد سلب كون العلم صورة
ذهنية قائمة بذاته فاما ان يقول علمه تعالى
بالاشياء هو صورها الخارجية كما يقول
بها القائلون بالعلم الحضوري او يقول
علمه تعالى بالاشياء هو عين ذاته تعالى

عن صحة عطف قوله او تصور حقيقة ذاته
بصور بما مع قوله لتعقل الاشياء المطلقا
احتمال التغيير وعده قد تم هذا ما سنح به
الخاطر مع التجنب التام عن الاجزاء مع
حل كلام الشيخ ذا قد اعلم بالسر ان
اولا بان يكون عقلا اه اى ادراكا للعقل
بمعنى المصدرى فادراك الواجب الاشياء
هو نفس الاشياء بقوله وكلام الات
رات بجوم حول كلام الشفاء فاذا اولا
فكلام ش رح الات رات صريح فى ان العلم
بالمعلولات نفس المعلولات ان لم نقل ان كلام
كلام الشفاء وكلام شارح الاشارات
متقاربان وقوله واجتزء من العكس نقيضه
لاستواء وكون العلم بالعلة نفس العلم بالمعلول
تعقل الصورة الخ حمد فى نفسها التى هى

هى صورة علمية للمعلولات الخارجية بما
تلك الصورة لا الصورة تلك الصورة
حتى تقتضى نفى الصور مع انك لبست متقنا
فى ثانية بتلك الصورة وقوله ولا تظنن
اشارة الى ما يتوهم من ان منشأ العلم
فى الصور هو المعلول لا العلة فان المعلول
انما يوجب شيئا ما لانك ليست
علة الشيء بل المغير والعلم الحصولى اعم من ان
يكون بحسب المعلول والحاصل من شيء كانى
الصدور من عقله اه من موصوله
اى اولى جلى من اى عند من عقل الفيضان
اى ادراكه ويجوز ان يكون على حذف الفايضة
اى الفايضة على من عقله فيجب التكلف الا
الضمير المنصوب فى عقله الا الاشياء او
الصور وكذا يجب التكلف على السر فى عقله

فعله وهو اولى وان ذهب الضمير بعد تقدم
فانه يعود ما وان رجع الى الاشياء وحذف
التكلف فى الرجوع وبيان الجملى بعد
اشتراك بعد النفس تصور كون ما عاما
الات والنفس

لعلم بعدم النفس اه انى ظاهر الاستفادة
رشيد قوله اعلم ان نفس العقد جيد فانه
الاولى تغيير الجزم بالصحيح بالاحتمال
وكلام الشفاء وجزم جزء كلام شارح
الات فانه اه

ذا الاولى اولى بعد الوقوف

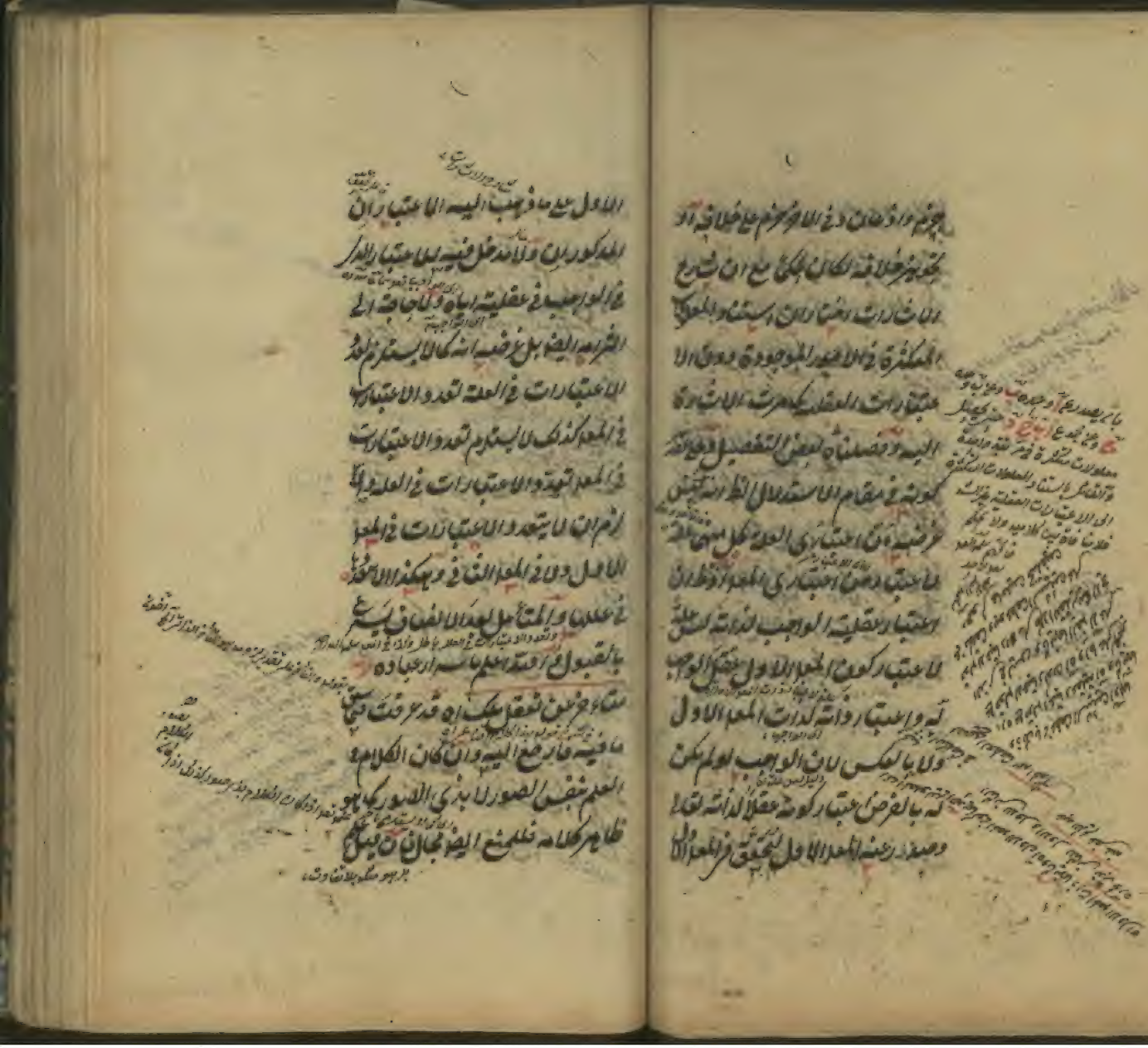
فص ح جوف جرا موصولة وعقله
لذاته اه الى ادراكه له بان عقله لذاته
اه الى ادراكه لذاته لان ادراكه ذاته
نفس ذاته فاذا كان ذاته علة كان ادراكه
ذاته ايضا علة فعقوله لذاته بجعل بينهما
هذا كله بناء على ان النسخ التي وصلت
الينا من الشرح مع كثرتها كانت هكذا
وحكمت بان عقله لذاته علة لمعلوله الاول
ولكن نقل بعضهم هذا في كتابه هكذا او حكم
بان عقل لذاته علة لتعقله لمعلوله الاول
فلو كان كذلك لما حاجة الى ما وكر في هذه
الحاشية وكذا الكلام في الحاشية الثانية
فحكم بكون المعلول اعني كون او
المعلول الاول معلولا بناء على كون او
المعلول الاول نفس المعلول الاول ثم

ثم لما كانت الجواهر العقلية على هذه المقدمة
يتفرع كون ادراك العقل بالذات في
الجملة والمقدمتان الثنتان لابد منهما احدهما
قوله وهي تعقل الاول الواجب وثانيهما
قوله والاول موجود لا وهو معلول الاول
الواجب ليتفرع اتمام الجميع والتعقل
لا التفعل ان الجواهر العقلية تستنتاج
البعد عما لا شدة جوهرنا المادية الكثيفة
المجردة فان المادیات مع انها بريئة في ذاتها
مدركة لنفسها حقيقة ولا يضر كون الجواهر
مدركة ايضا ولا يبعد عن جلال شانه وعلو
برهانه تعدد ان يكون الكليات التي ادركها
كل من الجواهر المجردات مثل المادية منها
والعقول المجردة التي جميع كمالاتها بالفعل
يكون بالنسبة اليها كالجواهر بالنسبة الى

هذا ما وجدته في نسخة الشارح المحقق

للمعلول والمعلول يجب ان يكون صادرا عن الواجب
وهو منع الشق الاول وكذا المقدمة الممنوعة
في المنع الثاني مدلل وهكذا الى اخر ما ذكره
من الابحاث الستة الاول للبحث والثاني
والثالث ان * بل لكان يكون مصادرة
لان المدعى ان الحصول بالصدور وهو الحصول
عن الشيء يستلزم كون الصادر على وفق
الخر آخر الكلام الى الصريح بهذه الدعوى في
الدليل والعدل لا مكان اخذه بالوجه الاتم
قال لكان يكون مصادرة ولم يقل يكون
مصادرة * مسلم لان القابل قد يوجد
المعد وجده بلا شرط موقوف عليه
بخلاف القابل وقدم الكلام فيما
يشبهك فارجع اليه * بحكم بحكم الحاكم
هو انه لو كان اعتبارات المعلول الاول

الاولى علة للمتغايرات كما كان واجب الوجود
الاول موضوعا حيث اعتبر بعضهم فيه
الوجود والامكان الذاتي والبعض
الوجوب بالغير
وجهة ذا اعتبار كل منها صادر شتى كالعقل
الثاني والنفس الفلكي والهيولى مثلا
فكيف يجب الاتحاد والمعلولين المتغايرين
باعتبار اللتين هي ذات الواجب
ذاته لعدم القول بانه وهو كما مر عن ان
كلام شارح الاشارات على الاستدلال
صحة الحكم بالاتحاد وبثبت الدعوى والا
فالتجويز كاف لمنعه وفي تباين معلولات
الاعتبارات الضروري تمانع ولا امتناع
بين ما بحكم به الواحد بها وبين ما بحكم به
يلزم التحكم نعم لو كان في احد الموضعين



ة الازل وبعد عدم الجواب وثبت راتبه
بعد اتمام الجواب بقوله ولا يخفى عليك
انه لا يمكن مثل ذلك في المعنى الاول على
على التقرير الذي قرره شارح الماتن رات
تامل وقد اورد الاستاد ورفع الله قدره على
على رسالة اثبات الواجب القول الذي
ان يقال كما قالوا ان الواجب سبحانه وتعالى
محيط بالزمان وليس بمكان وليس بمكان
تعريف الزمان وليس له زمان بل هو رب
الزمان وليس عنده ماض ومستقبل وحاضر
كما قال سيد نا سيد الكل صلوات الله عليه
وعلى اله ليس عند ربك صباح ولا مساء
الى جميع الازمنة على السواء كما ان نسبته
الى جميع الامكنة على السواء وليس بمكان
بل هو مكان الامكان كما قال الله تعالى وهو

بسم الله الرحمن الرحيم

في جواب غوث العارفين وقطب المحققين
الشيخ الجلي قدس الله سره جين سئل
عن مكانه تعالى أنا وكان المكان وليس
له مكان كذا في الرسالة الغوثية وليس بعضها
بالنسبة اليه قريبا وبعضها بعيدا فالموجود
كله من الازل الى الابد معلوم له تعالى حاضر
عنده كل شئ وقته وليس في علمه كان او كائن
او سيكون بل هي حاضرة في ادراكه هو
عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها
لكن لا من حيث وصول الزمان عليه بعد
بعد بحسب اوصاف الثلاثة وبعلم حاضرة كل وقت
وما ضوية ومستقبلية بالنسبة الى الحادث
ايضا ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير
اصلا كما العلم بالكليات قال البعض الفضلاء وهذا
معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي فلا يتغير عليه

وحاصل ما قلنا بعد بهذا الواسطة يعود لنا الحول الذي يدفعه عن جانب شارح الان ر
في دفع بعد الوجود لم يوجد ولا يوجد زمان لم يكن ولا يكون المعدوم حاضر الصدفة فلا يلزم
عدم بعد وقوع لكن مع الكلام في نفي العلم عنها وجود الى دين بل له حدوث الى ابد الدهر ال
الوجود وانما يهما بعد الخلاص الى الوجود اورد الشيخ في نزهة المسالك في السؤال عما مسل بعلا حاصل ان
ان معنى عدم الى ان ليس هو العدم المحض بمعنى ارتفاع الماهية الخارج بل الاصح هو عدم
عن شئ آخر كما سئل الشيخ عن الموصوف فقال انه عدم من نعته وكما بعد الشئ المتعذر عن
طرفا الى زوال تصورات بعده المعدوم وشبهه ايهي هم قال ولا سبيل الى الخلاص الا طريق
الرسائل العقلية حكما مقصود الى الحاكم عالم وادم الى بود كه خود در غير من بعده كند افتا
وبعده وشبهه ازراى حد بود جواب انما والعلم ادرحقا لوجود وان وصفا وتعلوها
وكل كه در تصور وظواهر فنا وعدم طاري منتفي وبعي شخص عدم منفي بمنتفي وبرد
بعد وان لازم في الزمان صور شخص مثال متعاقبة حتى لكنه ادعوا بعد بكل لازم
مسبوق بما قبلها في الاصل فلا يخلو عليك ان نعلم ان كل لزوم علم عالم موجود اصلا في الماضي
في الاتي وارد عنها ما لا يستدعي هذا الصدع

تم بعون الله الملك الوهاب

انه يمكن ان يق مشله على تقدير كون العلم
اضافة بان الاضافة متعلق بوجود الحوا
ع وقتيه كما ان الواجب ليس بمرئى لك
الاضافة التي هي صفته نعم وصفته التي
هي ذات الاضافة ليست بمرئية ومحجوبة
يتعلق الاضافة الادراكية اي الحادث في وقته
كما ان حضور الحادث عند الواجب في وقته
اضافة وهذه الاضافة واقعة كما سبق في
مضايف احضار الواجب اياه وفي المتن
بل المقول احضار الواجب اياه اضافة وراء
خ لا حاجة الا ان يركب انه لعلم حين الا
ع الازل بالعلم الاجمالي البسيط وان يقال
بهذا العلم علمين الوجود الحوادث في علمه صو
علم الذي هو اضافة بين العالم والمعلوم
اضافتية بين العالم والعلم لفظ ويصح ان

اعلم ان الحكماء احتجوا على اثبات الحدوث الذاتي
بانه لو لم يكن حادثا ذاتيا لكان قديما ذاتيا والوجود
السبق عليه بالغير فالمتقدم في وجوده اقدم من الوجود فتكون ذاته
حادثا حدوثا ذاتيا وهذا الجزء لا يفيد الا لو كان الذي يسبق
العدم لذاته يلزم ان يكون قديما ذاتيا وقد ذكر الامام
وجها آخر وهو انه لو لم يكن حادثا ذاتيا لكان قديما ذاتيا
لكن القديم الذاتي مستغن عن المؤثر والحادث الذاتي
بالعدم سبقا ذاتيا لان الحدوث الزماني هو مسبوقية الوجود
بالعدم مسبوقية هو وجود بالعدم وكان بالذات فهو الذاتي
وان كان بالزمان فهو الزماني وفيه بحث لان العدم
لذات العدم لا يوجب الوجود بالذات او ليس علة ولا جزء العلة والظاهر
من كلامهم ان الحادث الذاتي هو مسبوقية الوجود
بالعدم مسبوقية ذاتية الا ان يقال ان مسبوقية الوجود
حادثا بالذات اللازم الذي يخص اجزاء الزمان بالوجود وكذا تعريف الحدوث
بالذاتي في الوجود الى الغير يقتضي ان المراد بالغير المذكور في
التعريف الوجود ليصح قيد مسبوقية بخلاف التعريف الب

هذا العلم عين الوجود الحادث في علم الله
علم الذي هو اضافة بين العالم والمعلوم
اضافة بين العالم والعلم لفظ يجمع الى

تفاصيل تلك الابواء التي كانت متصورة
على التفصيل ابطل الامام الازدي العلم
الاجمالي بوجهين كما نقل عنه بما فيه من
تزييف وتفصيل وضم بعض المفاسد اليه
لم يذكرها هناك منا بحيث يكون مجموع الوجهين
وجها واحدا الا بطال كل منهما او مجموعهما شقا
من الشقوق الترديدية التي اشتمل عليها
العلم الاجمالي البسيط بالاشياء كالموجود
في علمه تعالى فانه بالضرورة لا ان لا ينطبق
على شئ او ينطبق على شئ او شيئين فقط
فاما ان ينطبق على كل واحد واحد دون
الكل المجموعي او على كل واحد واحد الكل
او على كل المجموعي فقط دون كل واحد
واحد وهذه الصور ثلث نوع الاول منها
انطباق امر واحد على امور متخالفة مرا

في الحقيقة اذ المفروض ان خصوصيات
الاشياء معلومة والعلم بالوجه الكلي ليس علما
بالاشياء حقيقة بل بالقدر المشترك ولكن
تزييف حصول القدر المشترك في الذهن حقيقة
لا افراده بالفرض وقد حقق الشارح في
مبحث التجريد ان الحاصل حقيقة في الذهن
انما هو مفهوم الكلي الموضوع للقضية
الطبيعية والمتعارفة ولكن تزييف وجود
المفهوم الكلي المتعارفة لا سرايته جملة
لا افرادي وكونه مرآتا لملاحظة افراده
لا افراده وحاصل معنى سرايته الحكم وكونه
مرآتا لملاحظة افراده بحيث لولا لحظه
العقل ثانيا من حيث هذا الوجود يتبع
منه الافراد كما يقتضيه العقل من الامر
الخارج الموجود حقيقة سوى ذات الاعلى

لا ذات الامر وصفة تالا صل في الوجود
الخارج هو الذات والوصف منتزع عنه في
الوجود الذهني بما لهكس وهو صوع الصفة
القضية الطبيعية لا يمكن ان ينتزع عنه
الا ذا وكالعمى من البصير فليس وجود البصير
وجودا لعمى الحقيقة والا بالفرض وكذلك وجود
موضوع الطبيعة ليس موجودا في الافراد الا بالعرض
فهذا هو الفرق بين علم الشيء بالوجه
وفي الطبيعة علم بوجه الشيء فتذكر حال الجواب
الذي ذكره شارح التجريد بقوله ان المفهوم
الكلي قد يلاحظه بنفسه وقد يلاحظه
بمكن احكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة
ومرآة لملاحظة افراده فصح ان يحكم
على ملك الافراد دونه ويظهر بطلان الشبه
في رسالة الاستاذ الواجب الحمل الاول هذا

والعلم بوجه الشيء غير حضوري
علم الشيء بالوجه هو

حيث قيل وقد يلاحظ الآحاد واحدا واحدا
بامر اجمالي شامل لهما واحد على سبيل البدل
فهو معنى الكلي الافرادي مع ان كلا منهما
وما سيجيء من قوله او المعقول الخ على حذاية
الا ان يقال انه ما اراد من الاجمالي في ارباب
معناه المصطلح عليه مع ان يد العلم هو
العلم بالجزئيات على الوجه الكلي الذي كما قرروا
الحكم بقولهم به يكيف يلتزم المتكلمون
بهذا الطريق في علم الواجب ايضا ويلتزم عليه
ان الحكم عليها هو الحكم على الكلي كما قال انه
في جواب شبهة بان اتصاف الافراد عين اتصاف
الماهية وايضا يلزم ان لا يعلم الكل المجموعي مع
انه موجود مغاير للكل واحد وعلى الاحتمال
الثاني من الصور الثلث يلزم الخطاء في
واحدة على امور متخالفة الحصول والجهات

بهذه الصورة صورة الكلي المحوج فاما ان
يكون صور الاجزاء موجودة متمايزة في
ضمن صورة الكل او لا فعلى الثاني يلزم وجود الكل
بدون الجزء وعلى الاول يلزم وجود اجزاء بالفعل
فان اجيب كما قاله شارح التجريد بان
الكلام بانه انما يلزم تفصيل وجود اجزاء
لو كان مخطرا بالبال اي صورة الكل وقد
بين صورة الاجمال والتفصيل بالاكثر
وعدده كما في ابصار جماعة من العدد ثم يحدث
النظر اليهما فان المبصر والمعدودين هو الله
فلنا اولا ان العلم الاجمالي كما قالوا في
مرتبة العقل بالفعل الذي هو القوة المحضة
ولا يخفى ان بعد هذه المرتبة هي مرتبة المثل
كما مر جوابا في مراتب النفس المثالية فاي
الاخطار بالبال فكيف يمكن ان يقال بان

بان الاجزاء ملحوظة بهذه الصورة ليس بمخطر بالبال
واما ثانيا فبانه يلزم وجود اشياء غير متناهية
في عدد الواجب فانه يثبت انه غير مخطر والمنفي
عليه التفصيل وقد ثبت في الشبهة السابعة
فيما سبق عن هذا الوهم وذهب الى ان
العدم اجمالي فلا ينفع ما ذهب اليه واما ثالثا
فبان القول بعدم الاخطار في الواجب
واثبات التفاوت في معلوماته يحكم عليه
بالخفاء فيه واما رابعا فبانه لئن كان هذه
الصورة الاجمالية هي بعينها صورة
الاجزاء بالفعل يلزم ان يوجد كل واحد من
الاجزاء في نفسه وبغيره بمرات غير متناهية
او ان لا يوجد الاجزاء في الكل بالفعلي
في الاجزاء ولكن يمكن ان يقال المغايرة
في صورة الانطباق واحدة على الامور المتباينة

كالحرارة والبرودة مثلا فان جاب بان
الاتصاف انما يلزم ان لو كان الحصول
فيه مستندا للقيام به وليس كذلك فان
بين الحصول القيام فرقا يمكن تعريفه بلا
وجه لا يكون مستندا فان وظيفة المتن
كيف يتوجه المنع عليه اللهم الا ان يقال
ان ذلك الشارح سماه هناك تحقيقا وهنا
اذا يكون في الاثبات والدعوى لا في المنع
والاجمال واعلم ان المشهور ان شيخ
التجريد مخصوص بمزيد الفرق والشبيه شبه
الالف ولكن يفهم من عبارة حكيم الدين
بل صريح في جواب الاستدلال المذكور انه
مصنفه فتفطن متفطن به حيث قال ولانا
نمنع اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة والبرودة
ونقول الذهن لم لا يجوز ان يمنع القبول هو
هو منع القيام مع قبول حصول لها في الذهن
وقال في رده هذا منع الشيء بعد
تسليم الدليل وقد نقله بعض من غيره
ايضا فتحاصل الجواب كما اراده الشيخ
هو الشبيه على شرح التجريد على سياق مذهب
المتكلمين ان العلم عرض وكيف من
الكيفيات النفسانية مخالف للمعلوم بالذات
كما يقول اصحاب الشيخ والمثال الماثل
يخالف اصحاب الشيخ في ان اصحاب الشيخ
لا يقولون بقيام المعلوم بالذهن وحصوله
فيه حقيقة بل يقولون ان اطلاق الحصول
على المعلوم مجاز ومعنى حصول المعلوم في
الذهن ان يوجد في الذهن فاعلا به عرضا
وكيف ووجود الخارجي لكي يمكن ذلك
المعلوم حاكاة متقاومة بحسب الوجود

الفرسية المنقوشة على الجدار الحاكي عن
الفرس الخارجي على تفاوت الصور وانها
لا حصول له في الجدار ولا قيام له به حقيقة
وبهذا يجب ان يعلم حصول المعلوم في الذهن
حقيقة بنفسه دون القيام فالمعلوم حاصل
في الذهن غير قائم به والعلم قائم به وصفة
له مخالف بالذات للمعلوم فيوافق مذهب
الحق في ان الاشياء حاصلة بانفسها في
الاذهان ولا يلزم الاشكال من جهة لزوم
اتصاف الذهن بها لان الاشياء ليست
بقائمة بالذهن حتى يلزم الاتصاف بها
ويخالفه في ان العلم والمعلوم متحدان بالذات
ويوافق مذهب اصحاب الشيخ في ان العلم
والمعلوم متغايران بالذات ويخالفه
في ان المعلوم حاصل في الذهن حقيقة بكنهه القائم

به وفي العلم الحصولي مذاهب اخرى سوى
ما استبقناه من الشيخ الرئيس والشيخ الاشراقي ان
الاشياء حاصلة بانفسها والعلم الكامل مقوم
من ملك المقولة والعلم والمعلوم واحد ان
بالذات بسبب الى البعض المتقين من الاركيين
هو ان الاشياء حاصلة في الذهن والعلم
والمعلوم واحد ان بالذات مع ان العلم
كيف من اي مقولة كان والمعلوم والحاصل
في الذهن كيف فكل ما حصل في الذهن فهو من
الكيف لكنه لو وجد في الخارج يكون من مقولة
اخرى فيوافق اصحاب الشيخ في ان العلم
كيف ويخالفه في ان هذا الكيف القائم بالذهن
غير موجود في الخارج الان ولو وجد في الخارج
لكان جوهرا في الجوهر او مقولة اخرى من
مقولات العرض واصحاب الشيخ يقولون

المعلوم امرا خارجيا مع ان طرف المعلو
يجب ان يكون نفس المعلوم اقول الحق
ان بين عينية الصفات في الواجب
على ما حقق في محله وبين القول بزيا
آثار الصفات الى الذات الموجبة بجو
في ان يكون الذات نائبا مناب الصفة
مع الاضافة فلا يحتاج الى طرف بل يكف
نائبا مناب الصفة والاضافة والطرف
ايضا ولزوم خروج الممكنات عن حد
مشترك بينها وبين ما ذكره الشيخ
الامير او ان الكل يعدلون ان العلم الصا
او صفة ذات اضافة مع اي حال لا بد
لا بد لها من طرف ولا يكف
حمل المثل الخ ودفع توهم ان يقال القول
بوجود الاشياء في علمه تعالى قائمة بانفسها

بانفسها هو بعينه القول بمثل الافلاطونية
وهم البطلوا المثل الافلاطونية فلا يكون
توجيه كلامهم بما ابطلوه وجه الدفع
انه لا يكون حمل المثل الخ لان المثل الافلا
جوهر مجرد موجود في الخارج قايم بذاته
بخلاف ما اخترعناه في الممكنات فان وجود
العلمي من الممكنات ليس موجودا خا
قايما بذاته بل موجود اعلميا ليس كذلك
غايته انه قايم بذاته مثل الموجود الخارجي
ولا يلزم تعدد القدماء لان موجودات
علمية لا خارجية واما كون المثل الافلا
جواهر والمعلومات اعم فلا يمنع من الحمل
المذكور وكذا المثل لانواع الاجسام لا يمنع
عن الحمل المذكور لان القول بتحقق جمي
الافراد والانعم يستلزم القول بتحقق الاخص

والعلة لان كل شئ ليس هو ما سواه ويتميز
كل شئ بما سواه من صفاته اللازمة له
العلم بما هو شئ العلم بجميع ما سواه ولا يحصل
علم هذا الشئ على ما هو عليه ولا ينتفع
ذكره في قوله فان قلت العلم بما عرفت
جوابه هناك ما اشرنا اليه بقولنا
والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار
انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه
موجود خارجي صادر عنه بالاختيار نقض
لما يوجبه الفطرة السليمة اه ولنا
في تحقيق مذهبهم اه قال في رسالته المسماة
بالزوراء ليس المعلوم عندنا لذات العلة
ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة
بان من شيونه ووجه من وجوهه
وحيثية ما من حيثياته ثم قال المعلول

ما المعلول فان ليس الا اعتبار الجهة
ان الغير من حيث نسبته الى العلة على النحو
الذي يجب اليه كان له الحق وان الغير
ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا الوجود
او الغير صورة في القطن كان موجودا
وان الغير مباينا للقطن ذاتا مستقلا كان
ممتنعا من تلك الحيثية فجعل ذلك مذهب
جميع الحقايقيين تعرف قول من قال ان الاشياء
الثابتة شيئية راجعة الى الوجود البالغ الظهور
والى تظهر الحق على ذاته من حيث هي
اه وهكذا اذا كان الذاتيات باعتبار
ذاته باعتبار آخر اقول لا يخفى عليك انه اذا اصل
مثلا هذا الشئ من هذه الجهة لجميع الاذناب
الاخر من تلك الجهة الا جهة وقد مر جوا
به فان كان المراد بهذا ذلك الحق يكون

العالم او المعلوم او هي معا هو الاعتبار
الاول الذات والكلام في علم الذات بالذات
لا الاعتبار الثاني اذ لا كان الذات من حيث
هي عالما بالذات باعتبار ما ان الحضور
عند الذات فقط دون الذات فيكون
المعلوم هو الاعتبار الاول الذات وان كان
الحاضر هو مجموع الاعتبار والذات حتى
يكون الذات في ضمن المجموع حاضرا بل
لازم اول والمحذور اذ الاعتبار لا ينفع
في رفع حضور الشيء عند نفس المستلزم
المغايرة وكذا اذا كان الذات باعتبار ما
به يمتاز عن الذات المعلوم اما
ان يكون حاضرا عند الاعتبار فقط فيكون
العالم هو الاعتبار لا الذات واما ان
يكون حاضرا عند الذات من حيث هي

اي حين اذ لا كان العالم هو الذات
بالذات لا اذ لا كان معنى العالم هو الذات
بل فيكون معنى هو الاعتبار حتى يكون الذات
لانه ليس بمعلوم اصطلاحي وليس بمعلوم
بل هو علم الاصطلاح وهو دلالة الاعتبار
منه المحاشي

والاعتبار ايضا تلزم حضور الشيء عند
نفسه المستلزم للمغايرة وبانتفاء ذلك
ثم حضوره عند شيء آخر ايضا وهو ظاهر
مع ان الحضور عند الاعتبار غير موجه
الكلام اذ لا كان عالما باعتبار
معلوما باعتبار آخر وقد كنت سابقا
عليه الاستاذ حين قراءة شرحه علم
النفس بداتها وجوابها بهذا الجواب فما
اجابني شيئا ولم يظهر اثر الاذعان والقبول
وامثاله وانكر ما اثبت فيه بالتغاير
الاعتباري مثل علية الشيء لنفسه على افضل

القدرة

من موضع لان المقتضي لقدرته
الذات وليس عموم القدرة كما استدل به
موضعه عليه ولم ينقل دليل اهل الصدرة
على ما ذهب اليه المتكلمون وقد استدل عليه

للارادة مثل عدم الاحراق النار عقيب
دعوى شخص لا يدل على تصديقه عالم العلم
انه من المحال وصفه بالاختيار وخالف
عادته مدلول الامر اولا زمه الذي فيه انه اذا اراد
ان يستدل من نفي كون الشيء واردا على
مامورا به على عدم كونه مامورا به بان الامر
اعامه لول الامر لمعنى انه يحصل بالامر كما لوجود
فيلزم من انتفاء الامر انتفاء ما هو ملزوم
فوجب ح ان يقول بدل قوله اولا زمه او
حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر
انتفاء الملزوم الذي هو الارادة او يغير
قوله اولا زمه لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم
انتفاء اللازم دائما في عين الجمل على غلط النسخة
بنا والجواب عليه حسب قال فيه ان الامر
قد ينفك عن الارادة فمن المحال الامر

قوله الارادة

الامر بغير مريد منه لا بلا رضية الا ان يكلف
في المحال الامر عن ارادة بان يقال
معنى المحال الامر عن الارادة ان تتحقق
الارادة بدون الامر بخلاف الامر
السيد تامل يبلغ بهمتا يوم الاربعاء
ثاني المحرم الحرام في ثمر قند في خانقاه الحضرة
الغوثية المحمدية الحسينية الحوارزمية
قدس الله اسراره ومع قطع النظر
من ذلك لا حسن ولا قبح اه الفرق بين
الجوابين هو ان في الاول يلزم ان الرضا
على المقضي لكن من حيث نسبته اليه تعالى
لا من حيث نسبته الى الجملة فيه بهذا الاعتبار
لغو وفي الثاني يحكم ان الرضا على المقضي
لغو مطلقا واما الرضا على القضاء اي الحكم
وفرق ظ بين الايجاد والموجود والخلق

بل كيف ان يتحقق احد طرفي الممكن
بل اخذ الممكن ايضا غير لازم ... ويكون
ان يقال اه حاصل الفرق بين الارادة
والمحبوبة على ما ذكره التفتازاني الارادة هي التمييز الامر الذي
يوجد به الطاعة والمعصية والذي
يوجد به الطاعة والتوضيح ذلك بان يقال
قد ان الوالد المعطوف لولده اذا كان مريدا
ولده حالة لكن الذي فيه نفع ولده بمشيته
له بارادته واختياره وغير خاف ايضا ان
الذي فيه فرد ولده ان لم ينفع الولد بمشيته
له بارادته ايضا لكن لا يرضاه فالواجب
على الولد ان يكفل كل ما يدخل في دائرة الوجود كائنا
ما كان ويعلم بعلم اليقين ان فلان ابن
فلان مثلا لو جعل فخرا في امره لم ينفر
لذا او لخذا لكذا فانت تجمع بكفيك على اكل ما

الا يجاد كالاب المعطوف المتكفل بضروريات
ابنه ومرضياته وان كان مخالفا لرضاه
لجعل الامر التكويني متعلقا به بل لتحرر ماهية
الوجود عن تصرف الغير فيه سواء كان موافقا
لرضاه تعالى كما في ايمان المؤمن او مخالفا
لرضاه كما في كفر الكافر ولا يضر عدم جعل ما
المذكورين في المثال الان المقصود هو المثل
وينظر من الفرق بين الارادة والرضا
الجواب عن الاستدلال الرابع ايضا بعلم
الله المحقق الكتفع عليه بهذا القدر كما هو
الفلسفة اه ولا اشعري ايضا كما سبق
واعترفنا بعدم الوقوف اه اقول لا يخفى
انه تلاعب في معاني الحقيقتين لا غير
الالهيتين المعروفتين فيه تعالى والتقصير
في المقدمات عام يلزم من نفيها نقص علم

لم يحتج السمع والبصر على ما يقوله الاشعري
والصفة مثبتة على العلم بالمسموعات والمبصرات
نعم لو علم البصر عن اللمس لكان له وجه ولو عرف
عن اللمس يتجلى على ما علم وجوده وثبوته والحق
كما مر ان الحكماء ايضا لا حاجة لهم الى ارجاع
السمع والبصر الى العلم بالمسموعات والمبصرات
بعد ما حققوا ان من حيثية الصفات تنوع
الصفات وتترتب اثارها الى نفس الذات
فيجوز ان يقولوا بترتب اثار السمع والبصر
الى نفس الذات وحيثية السمع والبصر
لنفس الذات بل اللمس والشم والذوق
ايضا كذلك مر وهو منزه عن جميع صفات
النقص لكن اطلاقه ليدفع عنه الصفات
السلبية فهذا لو يدل ما قلناه من بقاء ذوقه
ضرورة عالم بجميع المعلومات اه من انه لو قرع

تفرع على المقدمة المتفق عليها فلا يحتاج الى
الاستدلال فلا تنقل عن تتمة الكلام هنا
مر فان علمنا عرض له كون علمنا مطلقا
عرضا على ما ذهب اليه المحققون كما نقله
وقدم ما هو من ان نفسه والشيخ ابو علي
فلم يحكم في مقابلة هذا الحكم على علم الواجب تعالى
انه جوهر كما حكم في مقابل قوله محدث بانه
قديم وفي مقابل قوله قادر انه كامل وفي مقابل
قوله مستفاد من الغير انه ذاتي لان علمه
اما ازلي ام ابدي او حضوري او اضافة بالتفصيل الذي مر في علم الواجب وعلى اي
تقدير لا يكون علمنا مطلقا جوهرا على
تقدير المصور والاثار م وان قيل بحصول
الاشياء انفسها وقيل ان العلم الكامل هو
من تلك المقولة يكون علمنا جوهرا

فلا تفعل ... وتعينه بين ذاته اه فان كل
كل اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه
او بفاعله او دائم يتحد الفاعل كي قبل يكون
لوجه المحصر في زوجه بين الممتنع فراجعه ...
في الوجوب والامكان اه تفصيل الدليل
انه لو كان له تعالى مثل اي شارك في الهوية
فاما ان يكون هذا البعض واجبا ضروريا لكل من
توحيد الواجب وستقرره او ممكنا في
كل من الواجب والمثل عن الآخر بالخصوص
فاما ان يكون الوجوب والامكان من
لوازم هوية كل منهما مثل البساطة المطلق
التركيب مطلقا للنفس مع انه انما عوارض
من الصفات والملكات فيلزم اشتراك
الكل في الكل فيلزم اجتماع الوجوب والامكان
في كل من الواجب والممكن واما ان يكون

وجوه انه ان جعل بعد او قبل لعدم الوجود
الجدير بالوجود على الواجب فقد يجوز الخير
وجها لعدم الكون على غرض مطلقا
اذ يجب ان يكون الكلام في غرض
فتصير عشرة وثلاثة واحدة فتفهم
النوع وآخره هو الوجود الذي بالهوية
والهوية هي الوجود الذي بالذات فظاهر
فيه في مقام وجود النوع بيد
على وعلة نعم بيان

ان يكون الوجوب من لوازم الهوية مع
الخصوصية فيلزم التركيب في الواجب
من الهوية والخصوصية فنقول انه لو ترك
قوله في الوجوب والامكان اه وقال من
اول الامر لو كان له مثل لكان كل منهما
عن الآخر بالخصوصية فيلزم التركيب للنافي
للوجوب لربما توهم ان يقال انه يجوز ان
يكون الواجب هو الموصوف بالخصوصية
لا الهوية مع الخصوصية كما ان البسيط
المطلق هو النفس الموصوفة للعوارض لا
النفس مع العوارض والضر لو كان ح
الجزء المشترك واجبا يلزم تعدد الواجب
لان امكان الجزء يستلزم امكان الكل
وكذا لو كان الجزء المختص واجبا يلزم تعدد
سواء كان المشترك الضروري واجبا او قلنا ان

للكل اولا و الا لكان سلسلة في رسالة الاثبات
الواجب ممنوع وجوب كون الفاعل المستقل
في المجموع فاعلا في كل جزء مستقلا بالاكثر
من الواجب و الممكن و يحتمل ان يكون
وجه المنع استحالة كون الشيء فاعلا لنفسه
على الاول لجواز ان يكون العلة هو الجزء
الملحوظ من غير ارتباط و المعلول هو المجموع
الملحوظ مع الارتباط و تضعيف ضعيف
الرسالة ايضا القول الاول يتوهم امكان منع
اجتماع المجموع الا علة مستندا بانه اي
يلزم ان لا يكون للمجموع وجود و ان وجود
الاجزاء بل وجوده عين وجودات الاجزاء
كما لا يكون منع اجتماع السلسلة الغير
المتناهية الا علة سوى بعض الاجزاء كما
اورده بعض المحشين و انت خبير بان الرسالة

الرسالة مستندا بانه ليس لسلسلة وجود
غير وجودات الاجزاء و ليس لها امكان
غير امكانها فلا يكون لها علة سوى علل
الاجزاء فاذا وجد الاجزاء وجد عللها فهي بعينها
علة السلسلة انما يجب ان يلاحظ ان للكل
امكانا و ليس شيء من اجزائه امكانا فيجب
ان يكون امكان الكل مجموع امكانات الاجزاء
و كذا في السلسلة المفروضة لان للمجموع من
حيث مجموع اجتماعا لكل جزء من اجزائه
و ان لم يكن بين الاجزاء ترتب و اجتماع
فمع صورة الترتب لجماع من وجهين
بعد السلسلة و بلا واسطة فلا بد للكل من امكان
يكون سببا لهذا الاجتماع و الامكان بهذه
نسبة الوجود فلا بد من وجوده الغير
فحينئذ يكون هذا الامكان كيفية نسبية و لم
يقم برهان على امتناع

وجودات الاجزاء الامكان كيفية تستتبع
هي امكانات الاجزاء واشرنا اليه بقولنا
الاجزاء المستلزمة لاجتماع الكل او بسطه
ولا يفركون الامكان كيفية نسبة بعض
الوجودين الى الوجود الثابت وتقدمه عليها
الثابت كي تقدم لانه لابد له من مصداق
ومصداقه الوجود الثابت وقد سبق في
هذا الجواب حين نقل الاستاذ هذا الدليل
للتوحيد ومنع بعض من المتقدمين
الكل مستند اما بالسند الذي ذكره المذكور فغير
الاستاذ فقال لا يقال لم لا يكون حكم
الكل المجموعي مخالفا للكل الافرادي بحيث
يكون لمجموع الامكانات علقة لحاقة لا يكون
تلك الحاقة بين الاجزاء ولشيء منها فلم
نخالفه حكم الكل المجموعي للكل الافرادي في غير

غير المركب الحقيقي انما هو بان يكون
حكم احكام مجموع الاجزاء وفي الحقيقي قد يكون
مخالفا بان يكون للمجموع حكم ليس لمجموع احكام
الاجزاء وههنا كذلك لان لكل حكم هو
مجموع احتياجات الاجزاء وحكم آخر هو احتياج
الى الجزء مع قطع النظر عن احتياج الاجزاء
لبعضها الى البعض فظن ان الاحكام ثابتة
مركبة حقيقية وليس الموجود من الاحكام
حتى يلزم كون الكل المجموعي مركبا حقيقيا لان
المراد من حكم الشيء ما يتفرع على وجوده وليتها
الوجوه كذلك لكن يبقى الكلام في الاحتياج
هل هو من متفرعات الوجود ام لا والظاهر
ليس منها تامل فيه ثم لا يذهب عليك ان
بسيطة الممكنات ما كانت ليا وجود وراء
وجودات الاجزاء فبقية هذا الوجود ليا ان

يكون علة لاجزاء بالان الاجزاء ليست وجودا
جزء الهذا الوجود لكل بل وجودات الاجزاء
وان كانت ممكنة محتاجة الى العلة فجميع
الواجب جزء من المركب فعدم احتياجه
الى علة وجود المركب يجوز ان يكون جزء
المركب عليه ولا يلزم عليه النبي نفسه لان
وجودات الاجزاء قد وجدت بعلتها والجزء
ان الجزء علة للوجود الخاص للمركب

قد اشير اليه في الآية بقوله تعالى لو كان فيهما
باعتبار كونهن وليلا عقليا واحدا باعتبار كونها
وليلا نقليا نفرع لان لفظ لو كما قرر في

الاولة التوحيد

موضوعه وضعه لامتناع الاول لامتناع
الثاني ويحتمل ان يكون الاثار رد احتمال
ان لا يكون المراد من الآلهة الخالق
الواجب او المعبود لكن الملازم لشيء

يشارك في وجوب والبقاء بين تعدد الخالق
والواجب او المعبود ويحتمل ان يكون
الاثار رد باعتبار ان اجزاء وصف الخالق
والاية نفي الجميع فنفي الجميع لا يستلزم
نفي الصفة في واحد لاحتمال ان يتبين الاثنين
الا ليل الدال على بطلان الجمع يدل على بطلان
الاثنين بلا فرق او بطريق الاولى فانه
لان الواجب اذا تعدد وكان اكثر من واحد
فاما ان يكون عدده فردا او زوجا فعلى الاول
يكون الفرد يا حد اثنين الممكن اكثر
بالثلثة مثلا لامكان ثالث ثلثة فلو اوجد
واحد منهم الوجود ويريد الاثنان العدم
لانحصار معلولية الممكن في الوجود فلو
فلو استحال ايجاد الواجب الواحد مع تعدد
وهي الواجبان الاخران فاستحالة بعجزه

الاولة النقلية

بقوله يمكن ان يريد اه المشروطة الخ
ما دام الوصف سلمنا انه ممكن لكن لا نسلم
اجتماع الارادتين لجواز زوال ارادة الاول
الاول وان اراد المشروطة العامة بشرط
الوصف فلا نسلم انه يمكن اه قوله فيلزم الجبر
قلنا لم وانما يلزم لو كان عدمه ممكنا مع وجوب
وجود زيد بشرط ارادة احد الواجبين وعدمه
ممتنع فلا يلزم الجبر وذلك مثل ان
يقال هل يجوز تعلق ارادة الواجب بعدم
زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده
ام لا فان امكن يلزم اجتماع النقيضين
والا فيلزم الجبر فينتقض الدليل على تقدير الوجه
الثاني نعم في وقت وجود زيد يجوز تعلق
الارادة لعدمه بل يتعين ويتحقق العدم
بديهة كسكون الاجسام الخ الكاتب قال الكاتب

الكتابة لا بشرط الكتابة اه واما الثاني
والثالث اه اما الثاني فلان استدلاله اجتماع
النقيضين يستلزم ارتفاع النقيضين
ايضا وكذا الثالث يستلزم ارتفاع النقيضين
وارتفاع يستلزم اجتماع النقيضين على وجه
فان رفع كل واحد من النقيضين يستلزم
وقوع الاخر وكذا وقوع كل واحد يستلزم رفع
الاخر وكل من الثاني والثالث ليس يستلزم
كلا من الاجتماع والارتفاع وعلى الثالث
يلزم تجويز الترجيح بلا مرجح اه قوله فالجواب
انه الخ اه اقول هذا الجواب يكون حسنا ولكن
آخر واما تنزيل الآية الى هذا الدليل فيبقى
قوله تعالى لفسدتا لان اللازم على هذا الجبر
واما تواردا العلتين المستقلتين على
واحد او تجرد الواجبين عن التاثير بالكلية

او عدم خالقيته احدهما وفي شيء منهما ايراد
فيهما وهما بخلاف التقرير الاول عامة يلزم فيه
على الاحتمال الثاني والثالث فسادهما لكن
لا يقع على المستدل انه على تقدير ان الجبر قول الحكماء
اليه يلزم امكان الالف ولكن يرد الجواب
بانه لا يكون كلاما على السند يجب ان يقرر
هكذا الوجود والواجب فاما ان يكون الخالق
اولا فعلى الاول فكل ذكره المستدل الاول
وعلى الثاني وكل فسيلزم الف وفي بعض
الاحتمالات ايضا يرجع الجواب اخيرا الى ان
عدم التخالف والزام التخالف فالف ولام
كما ذكر الى على طريق انه ممكن لانه واقع كما ذكروا
في بعض الاحتمالات ايضا والحق ان لزوم
الالف وعلى كلا التقديرين في بعض احتمالاته
لا كلها فلا يصح حينئذ لزوم امكان الالف

الف وعلى تقدير السوابق في التقرير الاول
فقط واحد في الثاني فبعد ما ابطل التوافق
وعدم التخالف لزم وقوع التخالف والوقوع
بالكلام المكرور اولا بالبرهان ثانيا وتقضيا
فالقول بانه يلزم الالف ولازم لكل من
لانه واقع بانه على انه قرر الدليل هكذا
لو تعدد الواجب فاما ان يمكن التخالف
او لا فعلى الاول الشق الثاني هو الشق
الاول الذي هو امكان التخالف والا
فلو قرر بانه لو تعدد الواجب فاما ان يتوافقا
او يتخالفا والثاني باطل فيلزم وقوع
التخالف فيلزم وقوع الف واورد عليه
ما امتنع التوافق يلزم التخالف فكل يلزم
امكان التخالف فلا يرد ان اللازم هنا
الف ولا الف وكذا الاول ثم اعلم ان

يلزم الجزء في غير المعا الاول لان كلا من
المقدورات يجوز ان يكون معلولا الا
نظرا الى ذاته فيشمل استقلال القدرة بايجادها
وعدم القدرة بالاستقلال مع بعضها بعد
صدور واحدا ولا ثاني في شمول المقدرة
عليها وصدورها كل منها بالاستقلال في مرتبة
الجميع النقيض وارتفاعهما فان المقدور
والممكن كل من المقدورات لا الكل
المجموعي كما مر تحقيقه فاندفع ما توهمت قدماء العالم
حيث تقول شبهة ان جميع المقدورات يجب
الممكنة بحيث لا يتخلف عنها ان يكون ممكنا
او فعل الشخص لكن مبنى الكلام في الجموعات
المتناهية فانها ممكنات وليكن ايضا
بلزوم ذلك مع قطع النظر عن ان كلا من
المقدورات يجوز ان يكون معلولا

اولا فانه لا نقص فيه لكون المعا الاول
مقدورا بالاستقلال والبواقي مقدورة
له تعالى بالاستطة معلولة بلا واسطة او بواسطة
واحدة او بوسايط لا بواسطة اذ لم يكن
معلولا ولا مقدورا له والطريق جعول
الشئ اه اما الجعول بطريق جعول مجرد اجزاء
مقدم لذلك الآخر كجعولية الاجسام وقد مر
بيانه جعل اقسام الجواهر في الخمسة فلا حاجة
الى تقييد شئ في وكره ههنا اما ان يجعلوا
بجعل الله في المسيح اه بيان جعول الثاني
في البدن النصاري تدرع اللاهوت
بالناسوت المراد بالناسوت الناسوتية
الانسانية وكذا قولهم صلب الناسوت
ورفع اللاهوت فقال بعض من
زعم ان نقد الشئ لا يمتنع بمثل هذه الكلية

الكلمات كثيرة في كلام المحققين من الصوفية
من هذه الامة مثل ما نقل عن سلطان العارفين
ابا يزيد البسطامي قدس الله سره
كقوله ليس في جبتي سوى الله وامثال هذا
مثالا وكما نقل عن برهان الموحدين وامام
المتقين امير المؤمنين علي ابن ابي طالب
كرم الله وجهه في بعض خطبه انا الذي
كلم موسى في طوره وامثاله كثيرة قال
في الصحائف وجاء في الانجيل يوحنا في
الفصل الرابع عشر هكذا ايها فيلقوس
من يراني ويؤمن بي فقد رأى الاب
الى اخر النقل بالتفاوت الا بعد قوله
وصدق من امي باسمي وانا في ابي وانتم
بي كما يري وهناك وصدق انا في ابي وانتم
بي وانا فيكم مع امكان التوفيق في

في بعضه ثم يفهم منه ان الانبياء ليس لهم
قوله كانوا ليعتمون المبادي بالاباطيل
ويدل عليه قول عيسى عليه السلام الذي آمنت
له انه واياكم ليبعثن لكم الفارقليط الخ حيث
قال واياكم فانه بالاتفاق لا يقول هذا
بجلالته في حق عيسى عليه السلام الفارقليط
بالفاء ثم الراء المهملة المكسورة ثم القاف
الساكنة ثم اللام المكسورة ثم الياء ثم
الطاء ثم الالف المقصورة لفظ يوناني
ومعناه الفارق بين الحق والباطل
بجبرئيل في صورة وحيه الكلبي كما يظهر
من تمثيلهم انهم قايلون بتجرد جبرئيل وعدم
كونه جسما كما يقول به الحكماء من انه جوهر
مجرد وهو العقل الفعال وبلسان الشرع
جبرئيل والامر يطابق المثل والمثل الاناجيل البعيد

لا بد ان يكون من صفات الكمال
والا يلزم اتصافه تعالى بالنقص لعلم
حال الجلواه القول الاول سبوقية الكمال
لانه لو كان كل منهما كمالا مثلا فلو لم يتصف
في وقت من الاوقات باحدهما يلزم النقص
في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف
كل جميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت
وان لا يكون شيء منها شرطا بروز
شيء من تلك الكمالات والا يلزم النقص
بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت وقد
قررنا في سبق ايضا وذلك لان
التبدل دليل وجه لصحة التبدل
والتغير وبيان لكيفية على وجه لا يلزم الاشكال
المذكورة لا لوقوع التبدل لانه ظاهر انه
لا يكفي بيانه بل انما يصح ان يكون وجها

كما في حالة زيد اعم وجود البصر الكائن متحققة
وليس اذا انتفت وجوده انتفى وجود زيد
وانعدم فقد البصر سيد الحواشي

وجد التغير الحادث من الحقيقة والاضافة

لا بد ان يكون من صفات الكل لا
والا
شئ من
باشتقاق ذلك الكل
قرنا في سبق ايضا وذلك لان
التبدل ٥ وليل وجه لصحة التبدل
والتغير وبيان لكيفية على وجه لا يلزم الاشكال
المذكورة لان وقوع التبدل لا نسلم دلالته
لا يكفي ببيانه بل انما يصح ان يكون وجها

وجها لتغير الحادث من الحقيقة والاضافية
بان يقال ان القدر من التغير المستخرج من الحكم
المذكور لما ان التغير ليس فيها حقيقة كما
وانت ساكن غير متغير ثم الفرق بين الصفات
الاضافية والحقيقية التي يلزمها الاضافة
اشياء الاضافة بتغير طرف الاضافة وان
لم يتغير نفسها وفي الحقيقية المذكورة لا تغير
لا في نفسها ولا في طرفها لانه لا طرف لها
وان التغير في طرف الاضافة اللازمة لها
تغيرا بالوجه المذكور وهي مستخرجة من الحكم
وسيع الكلام في انه اذا كانت الاضافات
خارجة من الحكم المذكور ولم يجز الدليل فيه
فما الحاجة الى هذا البيان المؤدي الى الصحيح
عدم التغير وانا بان التغير ليس في ذواتها
بل في طرفها الصحيح كما ذكرنا في الحكم المذكور نظرا

ثم حدث في كل زمان حدوث قبله
ثم حدث آخر فإذا وجد خالقية زيد
في هذا اليوم مثلاً وانتفى الواجب بقاؤه
في اليوم لزم النقص في الأمس لعدم الصفة
بقاؤه في الأمس وإذا انتفى في الأمس لزم
النقص لعدم الصفة فيما قبله وهكذا
في كل زمان الحدوث قبله زمان هو إليه
زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق أول زمان
الحدوث يتبع النقص ما شاء من الإضافات
بعد حدوثها وتسلسل علة حال الجواب أيضاً
بعده وهو قوله على أنه يمكن أن يقال وجود
العالم في الأزل ممتنع إذ كان إمكان وجود
الحادث يستلزم لحقيق إضافته في وقت معين
فيلزم النقص قبله وبعده إلخ إذا امتنع
في الحق في الجواب أن يلتزم قدم الإضافات

الإضافات والنقائص الواجب بها أن يقال
وإن يقال لم لا تكون الإضافات لكونها صفة
الواجب زمانية كان نسبتها إلى جميع الأزمنة
على السواء فتعلقت في الأزل إلى الأبد إلى وجود الحادث
في وقته كما قال من يقول إن علمه تعالى حضوري
بحضور جميع الموجودات وإياها عنده كلٌّ في
وقته المقدر من مشيته على تقدير أن يكون
العلم إضافة فتفكر والله يتولى الهدى
يطلق الاتحاد على ثلثة أشياء رأي أن الاتحاد
الذي يستدل على امتناعه بهذا هو هذه الثلثة
في مقابل الاتحاد بوجه آخر لما يجوز أن
يحل مجرد في جوهر مجرد آخر حيث يجوز أن
يجتمع الحال إلى المحل ولا يكون الحال جوهراً
في الأول وأن لا يجتمع شيء منهما إلى الآخر
وأن يكون معدوماً للمحل ولا يكون المجموع المركب

في حال فرض تعلقه بالجوهر فارق م
ولا يجتمع الجوهر مع الجوهر ولا الجوهر

ان الله سبحانه يقول القائل لا يجوز ان
ونحن نجيبه بتأويل الرؤية بل ان نظهر عنده ما
تلك الرؤية معناه مشاهدة القلب فينبغي
ان لا ينظره ولا يذكره لان السلف لم يذكروه
ثم قال ولكن عندنا يقول المثبتي اثبات الجهة
الصانع سبحانه مشهور عن السلف ولم نر
احدا منهم ان خالق العالم ليس متصلا ولا
منفصلا ولا داخلا ولا خارجا وان اثبت
الست خالية عنه وان نسبة جهة الفوق
اليه كنسبة جهة التحت اليه فهذا هو
قول مبتدع اذ البدعة عبارة عن احداث
بقالة غير مأثورة عن السلف ثم قال فجوابه
عندنا ولكنه يقبح لك ان تلهج بهذا
احدا منهم مع عوام الخلق والحق عليه الاتباع
والكف عن تغير الظواهر آيا وأخبارا عن

عن ابداع التصريح بتأويلات لم يصرح به
الصحابة وحسم باب السؤال رأسا وأولى
من الخوض في الكلام والبحث واتباع ما
يشابهه من الكبار والتبعة كما روي عن عمر
رضي الله عنه انه سئل سائل عن آيتين
معارضتين تعارضا في ذهنه وكما روي عن
مالك رحمه الله سئل عن الاستواء فقال
الاستواء معلوم والايمان به واجب والكيفية
مجهولة والسؤال عنه بدعة المقام الثالث
بين النهائط الذين اضطربت عقائدهم
الموروثة ينبغي ان يكون الحاكم لقدر الضرورة
وتركهم النظر بضرورة البرهان القاطع ولا
ان يكفر بعضهم بعضا بان يراه خالطا بما
يعتقده برهانا فان ذلك ليس امر انتشار بما
سهل المدرك افعوان التفرقة بين حكم الكفر

بتأويل الرؤية بالمشاهدة القليلة وحكم
الاشعري بتأويل الجهة حتى يكون الاول
بدعة دون الثاني كما قال الجنيد كلمة عميقة
والذي يفهم من كلام الامام مسان المقامين
ان التأويلات التي لم تنقل عن السلف
فالقول بها مع العوام بدعة فمن اين لهم
ان المعتزلي يقول بتأويل الرؤية عند العوام
ولو سلم انهم يقولون عند العوام ما نقول
بتأويل الجهة البتة مصرح عند العوام
ولا نطمع فيكم احداً اي لا نطمع في اسلامكم
ومخاصمتكم اذ يجعل بالجاء ذات
والقرب بعدم القرب المفرط وعدم
البعد المفرط وعدم وساطة جسم كثيف
بين الرائي والمرئي ويكون المرئي مضيئاً بذاته او بغيره وكون نحو كثيف بحيث يمنع

يمنع من نفوذ الشعاع والا لما رأى كما لو
الشفاف وبعد هذا الكلية الرؤية اما بخروج الشعاع
من البصر سواء كان محفوظاً متصلاً او محفوظاً
مركباً من خطوط او خيط يتصل في المبصر بسطح
قاعدة محفوظ والقاعدة على اي تقدير على المبصر
المبصر وبهذا كله مذهب الرياضيين على
الاختلاف ومعهم افلاطون واما بال الشعاع
اي الطبع صورة المرئي في الجليدية ثم في مجمع
النورين ثم في حس المشترك كما هو مذهب
الطبيعيين ومعهم ارسطو او اما بتكيف الهواء
المتوسط بين الرائي والمرئي بكيفية الشعاع
الخارج عن البصر فيكون آلة للابصار كما هو
مذهب طائفة من المتكلمين واما باضافة خاصة
بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة وارتفاع
الموانع كما ذهب اليه الشيخ المقتول قال الشيخ

المحقق في شرحه للهياكل ان لكل الماهيات
والطبيعيين مجح ومناقضات لاجلها وقد
اشار الى رسالته الجمع بين رأيي الرئيسين
وانما طولت الى ان غرض كل من التشبيه
بهذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب من
التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع وحصوله
الا بطبيع وانما اضطررنا الى اطلاق اللفظين
لضيق العبارة ثم قال وبهذا ترتب ما اضافه
المحاذي الشيخ المقتول من الابصار انما
هو باضافة اشراقية بين النفس المبصرة
مشروطة بالمقابلة وارتفاع الموانع
انتهى فيرجع حال المدهبين ايضا الا الاضافة
المذكورة وليست الاضافة المذكورة الا العلم
فالابصار انما يتوقف على العلم عند القائلين
بان العلم اضافة بين الابصار مشروطة بالمقابلة

بالمقابلة ودون العلم فالاضافة المذكورة
عند انتفاء المقابلة هي العلم وقال شارح
التجريد لا نزاع للفريقين في جواز الادراك
التام العلمي والحضوري في امتناع ارتسام
الصورة من المرئي في العين او انفصال
الشعاع المنبعث من العين بالمرئي وانما
محل النزاع انا اذا ادركنا الشمس مثلا فهل
يرتسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا
غمض العين كان نوعا اخر من المعرفة
فوق الاول ثم اذا افتحنا العين حصل نوع
اخر من الادراك فوق الاولين وسببها
الرؤية ولا يتحقق في الدنيا الا بما هو في جهة
ومكان فمثل هذه الحالة هل يصح ان تقع
بدون المقابلة وان يتعلق بذات الله
تعالى منزها عن الجهة والمكان اصلا والاخر

انه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه على
ضرورة مع انه كما طلبه وذلك لا يعقل
لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد اقول يمكن
ان يبق مرتب العلم الضروري متفاوتة
فيجوز ان يطلب مرتبة فوق ما حصل له
وان لم يبق في نفس الامر مرتبة فوقه سواء
علم موسى بجلوم مرتبة علم فيكون طلبه
استيفاء ما في الحاصل من التفاوت والعلى بيده كما
في قصة عليه الصلوة والسلام اولم يعلم انكار
طلبه استيفاء والتحصيل مرتبة اخرى وتقدم
العلم لهذا القدر لا يقدح في امام النبوة كيف
وقد قال من هو افضلهم صلى الله عليه وسلم
وعلمهم بالله انا اكم خشية وحال الجواب
بقوله لن تراني على التقدير ان علم عاقبتها
فالثالث انه لما كانت لعل العلم ان

لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا
فقول يكون ان يبق ما استفاد الرؤية
بعلم استقل النظر المرتب عليها بالي ر
بعادة النظر اوفى الى وقد منعوه بوجه اخر
واجابوا بما جوبه يطول الكلام بذكرها وتفصيلها
والشيء اشار بقوله والاصح المقبول بحمل موسى
اه اما جواب عما قالوا من ان معرفة الله
تقع عادة بتوقف على العلم بمسئلة الرؤية
يجوز ان يكون قد اشتغال بسائر العلوم
والوحي في الشريعة لم يخطر بباله هذه
المسئلة حتى سأل ربه ويطلب العلم او
خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا لها لكن
ما خطر على السؤال بيقين له حقيقة الحال
واجيب بان الزام ان النبي المصطفى بالنظر
النظر في معرفة الله تعالى بما يجوز عليه ومنع

ايضا ولكن الكلام في الجزء اثباتا ونفيا
مستغن عنه وعدم الخلف الجائز واجد
الكل واجد ظ لجواز القيام بالكل المجموعي
مع قطع النظر لكون الطول والعرض
امرا مجملا تأمل فان القائلين بجوهريتهما
لا يقولون بجزئيتهما وان النقل عن البعض
فالاحتمال باق على اي حال ويتفع في كلا
جعل الدليل الآتي اذا اثبت منهم الجوهرية
بها بل من شيء مشترك بينهما الخ
اقرب من قوله علة مشتركة كي لا يتوهم
الحصر حيث بين المراد من العلة المشتركة
بقوله اي صحة الرؤية امر اعتباري
فيجوز ان يكون علة الصحة اعتبارية ان
متعلق الرؤية يجب ان يكون موجودا
والمتعلق غير العلة والكلام فيه وللاول

من يراه

بر وان المعلول الواحد النوعي يجوز ان
يعلل بعلل مختلفة فانه اذا كان الكلام في
متعلق الرؤية ويعلم بالبداية ان قد يرى
شيئا من بعيد ويدرك هويته من غير
ان يدرك كونه جوهرا او عرضا الخ
اقول اعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو
الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها
الافتراق وبهذا يمكن كون علة صحة الرؤية
مشتركة بين الجوهر والعرض كذا قيل ان
الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات
الهويات امر اعتباري كمفهوم الممكن او الحصة
فلا يتعلق بها الرؤية البتة وان المدرك
من زيد في تلك الصورة المذكورة هو
خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكه
اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان مرتب

الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فيمكن
يجب ان يكون كمال جمال وسيلة الى تقصير
اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاجوال
والدليل يدل انه على تقدير كون الوجود علة
الرؤية واشتراكهما بين الكل لا يلزم صحة
رؤية الواجب لجواز ان يكون خصوصية
الواجبية مانعة او خصوصية الجوهرية او
شرطا ووجه الدفع ان صحة الرؤية عند
تحقق ما يصلح متعلقا بها ضرورية بل الممنع
لصحة الرؤية الا وهي [illegible] فلم يبق الا الوجود
قال الامام الرازي من العجائب ان يلزم
ان المرئي هو الوجود فقط وانا اخلوف
المختلفات بل نقول بالضرورة وبداهة العقل تقضي
بل الوجود وحده لا يصح كون الحقيقة المخصوصة مرئية
بمعنى ذوقك قالوا ان الوجود على تقدير كونه مشتركا

مشتركا معنويا كما هو مذهب جمهور الامة
والحكماء والمعتزلة يجب ان يكون امرا اضافيا
على ما يشهد به فلا يصح ان يتعلق به الرؤية
كالامكان والحدوث والبحث على تقدير حمل
الدليل الراسي كما نقله الحلي الآمدي ونقله
الشيخ بعد هذا بقوله وقيل ان الشيخ اه
فكان الخصم قائل بامتناع رؤية الوجود ويكيف
يلزم عليه كون الوجود مصححا للرؤية مع امتناع
الامكان والحدوث عنده واما ان اصلا
المختلفات مرئي بالبداهة سواء كان امرا
مشتركا مرئيا ايضا اولا ونقض الدليل
بصحة المخلوقية وصحة الملموسية بانها
مشتركة بين الجواهر والاعراض وليست
بشيء يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم
صحة مخلوقية الواجب تعالى واجيب عن

النقض بصحة المخلوقية بانها امر اعتبار
محض لا يقتضي علة اذ ليس ما تحقق للوجود
وقيل واما النقض بصحة الملموسة فقوى
قال الفاضل القوشجي اقول كان تعلق
الرؤية شيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه
من الامور العينية لا من الاعتبارات
المحضة كذلك تعلق الخلق شيء بمعنى كونه
مخلوقا يقتضي كونه محلا للخلق في الاعيان
فان الامور الاعتبارية المحضة لا يكون
مخلوقة والعجب من هذا المجيب اذ لم يرد
النقض بصحة الملموسة انتهى كلامه اقول
والعجب من هذا الفاضل انه كيف لم يفرق
بين صحة المخلوقية المقتضية لان يكون
المخلوق موجودا ولا يلزم تحصيل الحاصل
وبين صحة الملموسة التي هي فرع الوجود

الوجود وليس المراد من الصحة الا امكان
الذي ح وقد ثبت وقوع رؤية
ه يظهر من قوله وهو مستلزم لجوازه
كما سيجيء لعدم بيان الاجماع على وقوع الرؤية
ان المعصوم من الادلة النقلية الدالة
على الوقوع اثبات جواز الرؤية مع ان
وقوع الرؤية مطلقا في نفسه كما قال الله
وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة
من غير موازات ومقابلات وجهة الا
ان بين كل جواز المقصود اثبات وقوع
الرؤية الا انه اعاد جواز الرؤية لمزيد من
الوقوع لانه مقصود بالاصالة ح وفيه نظر
وتامل لك وجه النظر والتامل ان هذا الكلام
حكاية عن المنافقين اذ يقولون يوم القيمة
لاهل الله انظرونا نقتبس من نوركم

قال الناظر من المؤمنين الآية مستدل بهذه
فسره بعضهم بالنظر الينا لجعله متعديا
بتقدير الى او بجعل ان يكون وجهاى انه لام
ان النظر بمعنى الانتظار ويكون متعديا
بنفسه ويؤيده بانه لم يجعل كون النظر
في الآية المذكورة مستدلا به على ان
ليس بمعنى الانتظار في الآية حيث قال
وليس بمعنى الانتظار في جميع هذا او انما يكون
في غيره لما يراد دليل الخصم والا لاجوبة
الآية المذكورة في جواب المستدل
مستدلا لا لخصوص الآيات الآية منع
الاستدلال بها لان رفع الاحتمال يجب
وقال في تبيان النظر الموصول في الآية
وكون النظر بمعنى الانتظار غير متعد بنفسه
وان استدل على انه ليس في بعض الآيات

الآيات المذكورة بهذا المعنى كما في الآية
فاحتمال كون النظر بمعنى الانتظار موصولا
بالى كما في الآية باق نظرا الى الموصولية
بالى بل يحتمل ان يكون الاشارة اليها ضمنا
تورية مرتين اولا وليس بمعنى الانتظار
في الآية اشارة الى منع المعتزلة على الاستدلال
والجواب منه اما المنع فلان لا نسلم
ان لفظ الى صلة النظر بل يجوز ان يكون الا
ومفعول النظر بمعنى الانتظار وثانيا ان سلمنا
انه صلة النظر ولكن النظر الموصول بالى قد
للانتظار وقال الشاعر وشعث ينظرون
الى بلال كما نظر الظمآن جيب الغمام وقد
المعلوم ان العطاشى ينتظرون مطر الغمام
فوجب حمل المشبه على الانتظار ليصح التشبيه
والشعث جمع الاشعث الذي لم يدهن وتغير

وجوه نظرات يوم بدر الى الامن بلا
بالفلاح وقال كل الذين ينتظرون رسلي
نظر الحجيج الطلوع هلال اى ينتظرون طلوعه
انتظار لحج ظهور هلال والجواب ان
انتظار النعمة عنهم ومن ثم قيل الانتظار
مدت اعمر فلا يصح الا عند بقاء
كما اشار اليه الفقه على ان كون ان الا اسما
بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء
بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق
النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من
ائمة التفسير في القرآن الاول والثاني
بل اجمعوا على خلافه وكذا لم يدل الايمان
عليه لاحتمال ان يكون المعنى في الاول
يرجون هلالا لكي يرى الظآن ماؤا وبعده
بعد الاشتباق وفي الثاني نظرات الى وجهه

وجهة اقتداره واشاره من الضرب والطعن
الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله
لنصرة المؤمنين وذكر بعض رواة ان
الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وهو
فاجر شاب من اتباع مسيلمة الكذاب
والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة
لانهم كلهم من بكر بن وائل واراد بالرهن
مسيلمة فالجواب ظاهر وفي الثالث يرد
سبحانه ويجوز النظر المجرد عن الصلة بالرؤية
كما مر انفا لان الآية وردت من
لم يحمل بعدم كونه متعديا بنفسه وجهاوا
البتة وجه صحيح بناء على ما قيل وان الاصل
ان يكون في النظر والتامل المذكورين لغة
اشارة الى عدم تسليمه كما مر فان بداية
استدلال وتلك المقابيل لغة لان الشارح

الشيء أو الانطباع وكذا لا يدرج في نفي
المفرغ المتنازع فيه بين البعض على ان يكون
رفعا للايجاب الكلي وكذا لا مدح في سلب الكل
المغني عن الكل في بعض الاوقات وفي الاخر
اث ر لقوله ولان عدم رؤيته في الدنيا
ح لانه لو امتنعت الرؤية لكان القول
لا يرد في ان الامتناع لو كان لعزة
حجاب الكبرياء لا لذات الرؤية كما هو
يكون التمدح على تقدير الامتناع لذاته
اعلى واولى كما يليق بالعرف حين يريد
شوكة شخص ان فلانا لم يبق امره حيث
امتنع ملاقاته ورؤيته ولا شك ان عدم
من امتناع الرؤية هو امتناع الرؤية
المتعلقة بذاته تع لذاته لا الذات الرؤية
تامل على انه لا يتمدح في مثل كقوله تعالى

تعالى ليس كمثله شئ والشريك كقوله تعالى
هو الله الذي لا اله الا هو مع ان الشريك
والمثل ممتنعان لذاتيهما اه وما ليس كذلك
ليس بمراد اعلم ان الخلاف بين الاث
والمعتزلة في افعال العباد بحسب ارادة الله
وقد مهد في امرين احدهما ان الاث
يقولون كفرهم بارادة الله تعالى
والمعتزلة لا يقولون به وثانيهما ان الاث
يقولون ان الله تعالى لم يرد ايمان الكافر
والمعتزلة يقولون اراد والكن لم يقع
فقول الشارح فكل من مراده اث رة
الى رد الخلاف الاول وقوله وما ليس كذلك
ليس بمراد اث رة الى رد الخلاف الثاني
من المعتزلة وبهذه المقدمة الثانية تم
من قوله ما شاء الله كان بطريق الكشف

واما من كون كل من المرادين مرادا او لا فلا يكون
احد النقيضين مرادا لاجله لتعلق الارادة
بالنقيض الآخر بدا بناء على ان كلا من الوجود
والعدم مما يتعلق به القدرة والارادة
فيكون المراد من الكاين مالم الموجود
والمعدوم والحق ان كلا من طرفي الوجود
والعدم في الممكن مما يتعلق به القدرة
والارادة لان نسبة الممكن الى كل منهما
فلا بد من مرجح على ان الترام الاول
لما كان معنى الواجب على المذهب الثاني
عاتركه مخل بالحكمة لمعنى الوجوب ليس
يستحق بسبب تركه الذم او انه قد ذكر
في المذهب الاول والثالث بل يكون
معنى الوجوب على هذا المذهب ترك الاخلال
بالحكمة لا ان ترك الاخلال واجب حتى ٢

حتى يستفسر عن معنى الوجوب فيقع
الكلام والبيان في المرتبة الاولى لهذا
وعايته وجوب الحكمة والمصلحة عليه تعالى
بالمعنى الاول والثالث لا يغفر في هذا المذهب
انما يغفر عدم رعايته الحكمة بالعدم الوجود
بالمعنى الاول والثالث بل هذا المذهب
يوافق مذهب الاشعري ويخالف هذا الحكم
لكن مناط الوعد الاول ايضا الا ان يقع
النزاع لا الاشعرية مثلا في كون الصدق
محمودا وتركه اخلالا كذا في كون الاصلح
محمودا في تركه اخلال الحكمة بل الحق في هذا الباب
ان يقال وليس فيما ذكر من الوجوه
لشيء ولو اصطلح فلا مشاحة في المصطلحات
في ابطال المذهب الثالث فتامل فان الحق
في الثالث ايضا ان بين معنى الوجوب

التحقيق ان العالم بدن واحد والموجودات
اعضاءه وكل حادث في العالم تدبير مصالح
هذا البدن والقتل والافناء بين الموجودات
مثل القصد من اليد لا مراض لهين مثلا
فان اليد تدرك الالم وتتأذى منه ولا تدرك
انهم لم يقولوا بذلك وترك الاشعري مذهبه
لا يخفى ان الاطلاع على خطأ مجتهد في موضع
واحد كيف يكون منشأ الاعراض من
مذهبه بالكلية او عن شيعته فان الغلط
في موضع لا يستلزم الغلط في المواضع الاخر
وليس الاستفتاء على ان المجتهد يجب ان
يكون بريئا عن الخطأ مطلقا فان المجتهد
قد يخطئ مقررا مشهورا العوض على الخ
العوض نفع مستحق خال عن تعظيم والا
فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير ان

الثالث بعد التقدير على نفسه بان يفعل
وعدم وجوبه عند عدم التقدير لان بعد التقدير
اما يجب ام لا كما في النذر ويجب بعد النذر
والنفل النذر ليس وجوبا بالنسبة الى
الشخص الا فلا يكفي لهم ان يقولوا ان
خلق الكافر والفقير مصلحة بالنسبة الى
نظام الكل وكذا في بقاء الشيطان واغوائه
مصلحة وحكمة نظرا الى نظام الكل من حيث
انه كل كما يقول به الكل ولذلك ليست الحيات
في جواب الاشعري والقول بالاصلح بالنسبة
الى نظام الكل واقع من الصوفية ايضا
وقول لسان الغيب الحافظ الشيرازي
افتد نكاه استره ودرين زمانه عشق الخ
ناكزير است آتش كه بسوزد كه بوحلب
نباشد فلا يرد هذا المعنى وقول اهل التحقيق

الاستحالة والوجوب بدلا لا استحالة فقلنا
عندنا نعم شئ والاشعري يشف اليه من
الواجب تعالى فنحن تقدير لزوم الخلف
لا استحالة فيه فيكون وجوه السقفي
ارتبطا لكن للخصم ان الاشاعرة ايضا
يقولون بالحسن والقبح العقليين
لا بمعنى استحقاق الثواب والمدح واللوم
والعقاب بل بمعنى اخر على ما سيجئ عن قريب
والجهل من القبح العقلي بالمعنى الذي ذكر
وهو عدم الكمال لا يجوز ونه في حقه تعالى
ومنع كون الخلف والكذب مثل الجهل
لا يخفى ما فيه قال والى النسخة التي ليس
فيها قوله ولكن لقول اه وقد قال
بعض الفضلاء يحتمل ان يكون غلط الاستنساخ
مخالفة المحققين فيكون هذا وجه الكلام

كلام المحققين ويحتمل ان يورده مع انه
غير او اخر وما اذا لم يقل باحد هذين
الوجهين اه لم يتوجه الى التعرض في متن تو
ما يجهل لقول لهم بان مخصص القول بالله
او غيره القول المعقول وهو الكلام المنتفي
الى غير وذلك لان ثبت بقية وهو قوله تعالى
لا تختصموا الذي وقد قدمت اليكم بالوعيد
صريح في ان المراد ليس سوى الوعيد لان
لا يدخل الوعيد فيه والعلم يتوجه الى كل
واحد من المذكورين بعد التسليم فلا يسوى
احدهما بالفرق بين الاستحالة والوجوب
وثانيا على ما في بعض النسخ لمنع الاستحالة
العقلية والشرعية في حقه تعالى لان
بناء الكلام لهم ليس على لزوم الاستحالة
والاستدلال منهم على الوجوب حتى يمنع

في سورة ق والله اعلم

الاستحالة او استمرار على الوجوب بل
يفيد ذلك على انه يلزم التبدل وقد قال الله تعالى
ما يبدل القول لدي ولا يخفى عليك ان
من جوز الخلف في آيات الوعيد يجوز
الخلف في هذه الآية ايضا لانا ايضا من
جملة آيات الوعيد في الوعيد وما ذكرتم
انما الوعد فمن آيات الوعد والخلف
من وجه لا يستلزم الخلف من وجه آخر
فان تشبث بالاستحالة والنقض على الوجوه
الاربع المذكورة هناك فيكون الجواب
بما ذكره ههنا بقوله اللهم الا ان يقال الخ
فتفطن فان الوعيد كان اشد
خلقه وأظهر في اللطف والكرم وفي الفضل
والاحسان اتم كما قال صاحب الكشاف
البرقة لعل بعجة ربي حين يقسمها بين

ما دل على حسب العصيان في القسم نظرا
الى موقف الفضل لا الى موقف العدل
فان كل من كثر عصيانه كان الوعيد
في حقه اشد لانه في كل عصيان اتى به
في كل مرة اوعد بالعقاب فكان الوعيد
في حقه كثيرا وكل ما لا يفي شكره اقل فعيل من
نعمه لم فان الشكر واجب في مقابلة النعم
فعلى عند المعتزلة فالشكر فرع النعم وهو
لا يفي بمقابلة قليل من النعم فكيف
بغيره حتى يستحق بسببه عوضا فرع
ان الطاعات كلها فعل يقع على ما هو الصحيح
عند الاشاعرة وقد ذكر ههنا بطريق المنع
في جواب استدلال المعتزلة بما ذكر
وتقريره من ان الكل ملكه ويفعل في ملكه
كيف يشاء ولا يسئل عما يفعل وغيره وذلك

قوله ومع وضع الشيء الخ وضع الشيء في الشيء
في غير موضعه اللائق به كالحكم لغير
كذا مع السلاطين المظلمة فيضع الظلم
منهم مع السلاطين ولا يتصور مثله في
حقه تعالى لانه حكم الحاكمين واما لانه
لا يعلم موضعه من غير موضعه اللائق
به فيضع في غير موضعه وهذا لا يتصور في
حقه ايضا لانه اعلم العالمين واما لانه غير
قادر على وضعه في موضعه كمن حمل حجرا
ثقيلا او لم يقدر على حفظه فسقط من يده
على رجله او على شيء غير لائق به وهذا ايضا
لا يتصور في حقه تعالى لانه اقدر القادرين
هذا الكلام منه وما بعده من قوله فكل
ما وضعه الله مع هذا قال المعتزلة من ان
للاشياء في انفسها حسنا وقبحا وموضع

قوله ومع وضع الشيء الخ وضع الشيء في الشيء
في غير موضعه اللائق به كالحكم لغير
كذا مع السلاطين المظلمة فيضع الظلم
منهم مع السلاطين ولا يتصور مثله في
حقه تعالى لانه حكم الحاكمين واما لانه
لا يعلم موضعه من غير موضعه اللائق
به فيضع في غير موضعه وهذا لا يتصور في
حقه ايضا لانه اعلم العالمين واما لانه غير
قادر على وضعه في موضعه كمن حمل حجرا
ثقيلا او لم يقدر على حفظه فسقط من يده
على رجله او على شيء غير لائق به وهذا ايضا
لا يتصور في حقه تعالى لانه اقدر القادرين
هذا الكلام منه وما بعده من قوله فكل
ما وضعه الله مع هذا قال المعتزلة من ان
للاشياء في انفسها حسنا وقبحا وموضع

وموضع مناسب وغير مناسب بل الحسن
ما فعله وامر به والقبح ما نهى عنه ولا مفيد
الحسن والقبح قبل فعله وامره فالوجه ان
يقال لم يكن للاشياء في انفسها حسن وقبح
وموضع مناسب وموضع غير مناسب لان
المناسب والحسن ما وضعه وعينه وكيف
ما عينه لتركه ولنهى عنه الا ان يقال انه
بالنظر الى عينين آخرين من الحسن والصحة
للعقل فيها حكم كما سيجيء من ذهب الا ان
المعتزلة مع قولهم بحسن الاشياء وقبحها
في انفسها لا ينسبون الجور والظلم اليه
في فعله ويقولون كل ما هو جور وظلم منه
لكونه عالما قادرا حاكما لا يفعله وانما يفعله
غيره تعالى والاشاعرة يقولون منه فعله
صنع الاشياء لا ينسب الى جور وظلم اصلا

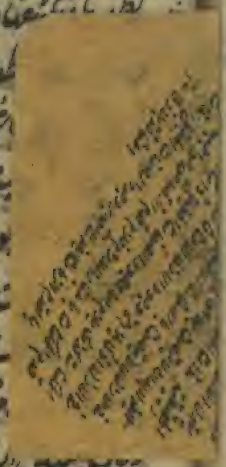
الوجه الاول للمعتزلة والثاني من قوله والجواب
بما علمناه على ظهور الآية الخ ان العلة
الغائية علة فاعلية الخ فاعل على لا مر
في العلة الغائية كمعنى ما لاجله الفعل فاعل
ما نقله عن الشيخ وحقق الشارح على شرح
الم من ان يكون ذلك الشيء من الامور التي
المرتبة على الفعل او امرا اخر سابقا من الكون
والترتب وان ذات الواجب تعالى علة
غائية لمعلوله بهذا المعنى فان الذي ثابت
لعلة الغائية هو ان تكون
علة لسائر العلل ويفرض ان من جهة ان
معنا ما قد يكون واقعا في الكون ان يكون
معلولا لا ان المعلولية لازمة لها بحسب الخارج
وما وقع في كلام ارباب التحقيق من الصوفية
من ان الواجب غاية الغايات بهذا المعنى العام

العام اعني النزاع في العلة الغائية المباينة
للفاعل الموثرة في فاعلية الفاعل المترتبة
على المعلول بحسب الخارج كالملبوس على السبيل بالنسبة
اليه لا الحالي عن الغرض بل يتعرف
في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم
ما يريد لا يسئل عما يفعل عما عارت زالية المعتزلة
بقوله تفضلا ورحمة يعني ان رعاية الحكمة
ليس واجبة تعالى بل احسان وتفضل منه
نعم علم بيرع بالغرض الى الوجه اليه شيء من
النقض حل كبرى ماده وارى مثل الجاحظ والعالم
لم يقع على ما وهب اليه الاشارة مثل ملك
وضع بلدا في موضع خال عن الناس ثم جمع
فيه المخالفين من الاطراف لا تعارف بينهم
بان لم يعرف بعضهم بعضا حسبا او نسبا ولم
بينهم في الواقع ما يوجب تفضيل بعضهم على بعض

اخر فذلك الملك يتبين احدا منهم بدياسة
واخر للقضاء والآخر للافتاء والآخر للاشراف
ومع هذا الفياس فلا يتوجه على الملك لسبب
ذلك اعتراض لان له ان يقول لم طلبت ذلك
لذلك وبهذا الجواب ايضا انه حبب او نسب
بالنسبة اليه لانهم لا يغيرون احوالهم بالنسبة
الى غيرهم فالمنصوب ممنوع وغير راض
ولو فعل ما فعل كان الامر ايضا كذلك مثله
على ما ذهب اليه المذكرة مثل ملك يسيط
على بلد معمور فيه اشراف واعيان وخواص
وعوام كلهم معروف القدر حسبا ونسبا الملك
يتبين لهم مناصبهم على مقتضى حسبهم ونسبهم وسوابق
احوالهم ولا امتنان لهم من الملك مثل ان
الجماعة الاولى من الملك الاول والطرف
فيهم مثل تصرف الملك الاول ولو كان يسئل

يسئل ما بال رجعت المرجوع لكنه بقي السؤال
في الاول ايضا على اي حال انه لم رجعت المسئول
وان كان الامتنان على اي حال انم والامتنان
في الثاني في صورة العكس انم من الامتنان
المساوي لكنه لا يقع اصلا ولا يمتنع الا
الاولى اعلى واولى وانم في مرتبة الامكان ومن
الثانية والواجب بالغير ان يكون في اعلى
مرتبة الموجودية واشتمل على عينية وجوده
تعالى كما مر وروح منه الروح بضم
الراء وهو النفس وبعضهم فرق بين الروح
والنفس بفتحها هو الطيب والراحة
والمناسب ههنا هو الاخير ولا جاكم هو
الحق في كون الشيء مستحقا للمدح والذم عاجلا
والثواب والعقاب اجلا وكذا الكلام وهو
فليس لعقل حكم اه في تنزيه ان للعقل

في الحسن والقبح بالمعنيين الاخيرين المذكورين
كما سيجيء ان شاء الله تحقيق والاول صفة الكمال
لح فان العلم مثلا حسن بمعنى انه صفة كمال والجهل
قبيح بمعنى انه صفة نقص والمختلف
بالاعتبار لح اى الثلاثة فان قتل زيد مثلا
من حيث المصلحة اعدامه ومن حيث المفسدة ايجاده
او هو عندنا مفوض عن الشرع لح فان
قيل ما حكم العقل بكون الشيء حسنا بالمعنى الاول حيث
حكم بان العلم صفة الكمال مثلا والجهل صفة
النقص وهذا هو معنى تعلق المدح والذم
عاجلا فان القول بان هذا الشخص عالم مدح
له في العاجل وظاهر انه لا يكون منشأ الثواب
في الاجل بل هو منشأ الثواب فان العقل
حكم بالحسن والقبح بالمعنى الثالث ايضا
قلنا مقصود المعتزلة ان كمال ما يؤمر به وينهى



عنه في الشرع له جهة فجهة وبعضه عنده
العقل قد يجد بها العقل وكما يجد بها في الشرع
نظ[illegible] شفعا ولا يخفى انه يجب على المعتبر
[illegible] على ظواهرها دلالة او
[illegible] شفعا والا لكان العقل
[illegible] كل امر ونهي الا ما
[illegible] في جميع جهة فجهة
[illegible] من جهة تعيين الشارع
[illegible] حتى فجهة فقد ان تعين
[illegible] عن الحسن والقبح
[illegible] شارع حسنا او قبيحا كما
الدليل الذي ذكره الشيء على العموم
هل فلا تغفل عن قوله في امر ولا حاكم سواه
ايضا نقد قيل انه لا يوصف الحسن
والقبح الا باتفاق المخصوم وتعريف الحسن

في الحسن والقبح بالمعنيين الاخيرين المذكورين
كما سيذكره الشيخ المحقق قوله الاول صفة الكمال
الخ فان العلم مثلا احسن
صحيح بمعنى انه صفة نقص
بالاستناد الخ اى الشا
مثلا لعدم المصلحة او
قوله او هو عند ما
قيل ما حكم العقل ك
بحكم بان العلم صفة
النقص في نفسه او هو
على جلالة شان القول بان به اخص علم
له في العاجل بل نظر انه لا يكون منشأ العقاب
في الاجل بل هو منشأ الثواب فان العقل
الحكم بالحسن والقبح بالمعنى الثالث ايضا
على مقتضى المعتزلة ان كل ما يأمر به وينهى

عنه في الشرع له جهة محسنة ومصححة عند
العقل قد يجهلها العقل وكما يجدها والشرع
يظهرها ويكشفها ولا يخفى انه يجب على المعبر
ح ان يحملوا الظواهر على ظواهرها دلالة والا
بما هو شأن الكاشف والا كان العقل
كاشفا للشرع فيشكل الامر وينقلب الامر
انه لا يجب ان يكون في جميعها جهة محسنة
او مقبحة بل يكون من جهة تعيين الشارع
سهوا كان في نفسه جهة محسنة او لم تكن تعين
الشارع او كان خاليا عن الحسن والقبح
وكان تعيين الشارع حسنا او قبيحا كما
الدليل الذي ذكره الشيخ دليل على العموم
بل فلا التفات عن قوله نعم هو لا حاكم به
ايضا قوله نعم قيل انه لا يوصف بحسن
ولا قبح اه بالتفات المخصوم وتعريف الحسن

يصدق عليه فيكون من تتمة الجواب
وقوله وفعل الصبي مختلف فيه لعمل الجواب
يجوز ان يكون المعد ممن يقول بان
فعل ما يوصف بالحسن فصدق القضية
لا محالة ويحتمل ان يكون اشارة الى بحث آخر
السيد بقية ولكن ينكر الجواب ح والحق
واما فعل البهائم فلا يصح الجواب اصلا
لان حاصل البحث ان التعريف غير جامع
لصدقه على ما ليس بحسن كفعل البهائم والجواب
بان فعل البهائم لا يوصف اذ لا يدرك
لان الخروج عن العرف لا يستلزم الخروج
عن المعرف العام وفي الاجزاء العقلية
لم يستدل على نفي التركيب العقلي بانه
لو كان مركبا في العقل فلم يكن مركبا في الخارج
لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب حاصلا ولا

ادلة التوحيد

والاعبرة به وايضا يلزم ان يكون البسيط
في الخارج صورتان متغايرتان مطابقتان
لذلك البسيط وانه محال فان مطابقة هذه
المتغايرين له تنافي مطابقة الآخر له
واجيب اما عن الاول فبان الكلام في
الصور الاجزاء والاحكم فيه بغير مطابقته
ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بالمغايرة
في الخارج ولا نسلم واما عن الثاني فبانا
لا نسلم استحالة ان يكون للبسيط صورتان
كما ذكر وانما يمتنع ان يكون مجملا من جهة
واحدة لا الفكك بالصور الحيالية كالمنقوش
على الجدار فان صورتين متغايرتين من الصور
الخيالية تستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط
واما الصور العقلية فشيء واحد يجوز تعدده
بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط

لمختلف تقتضيها من ماهية الجزئيات
شخصية ونوعية وجنسية لا يقال الواجب
لا يكون له جنس ونوع والا لزم التركب
فعلى تقدير الوجوب يلزم تعدد الواجب
وعلى تقدير الامكان يلزم امكان الواجب
لانا نقول كون الحصار النوعية وجب فرد
وكذا الجزء تركبه من امرين متباينين
هذا ما وعدنا نقله من القديم وقد نقلنا
فيما سبق دليل الشيخ على هذا المطلب فلا
ان نذكر ههنا ما بقي من تفصيله قال لو تركب
الواجب فاما ان يكون لكل من الجزئين
عين وجود لغير المجموع وجود الواجب
او احد الجزئين عين وجود ونفد دون
الآخر او لا شيء من الجزئين عين وجود
نفد على الاول امتنع الجل ظ او وجود المجموع

الجمع مجموع الجزئين وجود وكل جزء عين
ذلك الجزء ايضا يلزم تعدد الواجب
وايضا يلزم اجتماع الواجب الذي هو المجموع
الجزئين في وجوده هو ايضا مجموع الجزئين
الى غيره الذي هو الجزء فنا مل وعلى الثاني كون
الجزء الذي هو عين الوجود وجوده واجبا
والجزء الآخر ممكن خارجا عنه فلا تركب
في الواجب وعلى الثالث فاما ان يكون
كل من الجزئين عين وجود الآخر اولا وعلى
الاول يمتنع حمل احد الجزئين على الكل او وجود
كل جزء هو الجزء الآخر فقط وجود المجموع كلا
معا اقول وايضا يلزم ان يكون شيء واحد له
كل واحد من الوجودين عارضا وهو فاسد
معا بالنسبة الى الآخر وايضا يلزم تركب الواجب
من عرضين لان كون الجزئين وجودا

لا يتصور الجبر والمقابلة بديهية والبرهان
لامكان كل من الجزئين والمجموع فاعل
وعلى الثاني يكون كل الجزئين ممكنا فيكون
الواجب ممكنا وايضا الممكن مستند
الى الواجب فيدوم استناد كل من الجزئين
الى الكل وان اردت زيادة تفصيل
كلامنا فاضمم اليه تقسيما سابقا في بحث
وجوب النظر في معرفة الله تم بحمد الله
يوم الجمعة ثاني صفر ختم بالخير والظفر في سنة
في خانقاه حضرت الخدومية الحسينية قدس
الله اسراره سنة ٩٥٢ تسع وخمسين وتسعمائة

لو كثرت لكانت مستندة الى العاجز
بالذات

لح تفصيل الدليل ان القدرة مثلا لو لم
يمكن ان يكون لكل مقدور قدرة على حدة
فيلزم تحقق الامور الغير المتناهية سواء ان

كان كل منها يصدر عن الواجب ابتداء
بالاختيار وهكذا فيلزم التسلسل من جهة
ايضا اولا او يكون لكل جملة من
من المقدورات قدرة على حدة فيلزم
تحقق الامور الغير المتناهية ايضا سواء
كان صدوره بالقدرة والاختيار او لا
لان الجمل المتناهية سواء كانت متساوية
او متفاوتة غير متناهية في الغير المتناهي
واما ان يتحقق قدرة لكل الامور الغير المتناهية
بين المقدورات والآخر سواء ان يتحقق
كل منها بالغير المتناهي ايضا او بالمتناهي
او بعضها بالمتناهي وبعضها بالغير المتناهي
ويكون مجموع القدرة متناهيا فيجري فيه
الدليل المذكور في الشرح ولكن على تقدير
صدور القدرة الكثيرة عن القادر لا بد من

الله بجواز ان يكون القدرة بالقليلة
واحدة مخالفة بالنوع لجميع القدرة الكثيرة
بل يجب مخالفتها لئلا يلزم اجتماع المثلين
المثلين سواء كانت القدرة المتعددة
متخالفة بالجملة او متوافقة وان كان الواقع
على الفرض ان تتخالف البتة لئلا يلزم اجتماع
المثلين في محل واحد وتخصر لوجهها في زوجية
ويصدر عن الواجب بالايجاب فيصدر
عن الواجب بسبب واحد القدرة سيرة
القدرة والجامع ان لو كثرت
القدرة اما ان يكون جميعها مستندة
الى القادر او يكون مستندة الى الموجب
لجواز ان يكون بعضها مستندة الى القادر
وبعضها الى الموجب وانه باطل بالاجماع
فنوع القدرة الى البقية في زوجية لئلا يلزم عليه

عليه ايضا ان نسبة الموجب الى الواحد
والكثير على السواء فنظر جاني كلام الشيخ من
قوله لكن الاخص من الشيء لم يجمع
عليك انه لو تم قبض الدليل لجريانه على القدرة
واحدة القدرة ايضا بان القدرة الواحدة
انما مستندة الى القادر ويلزم التسلسل
القديم الى القادر وخلاف الفرض ايضا
واما مستندة الى الموجب ونسبة الموجب
الى الواحد والكثير وممانعة الاحد الوجهين
بجواب بان القدرة يجوز ان يحصر نوعها
في فرد واحد ويمتنع وجود فرد آخر مثله
بهذا المنع يتوجه على تقدير التسليم والقدرة
الكثيرة الى الموجب بانه يجوز بل يجب تخالف
القدرة بالمتبينة لامر ويجوز ان يحصر نوع
كل منها في فرد ويمتنع فرد آخر منه بل نوع

مثلا الى غير النهاية ولكن لا تصل الى
عدم التناهي اصلا وعلى ما ذكره لجبة
يتحقق تعلقات القدرة والارادة بغير
متناهية بالفعل لعدد الموجودات وما
سيوجد وان كان اللازم ضعيفا في
الاولى لكنه لا خطة مقدورة عدمات
ايضا وعلى ما ذكرنا تحقق تعلقات غير متناهية
في كل وقت بعدد وجودات الموجودات
المتناهية في ذلك الوقت وعدمات
الممكنات المعدومة فيه فان اي وجه
من طرفي النقيض يتحقق بقدرته تعالى او ارادته
ويجب بضم ما ذكره الشيخ ان يكون عدد
تعلقات القدرة ضعف عدد المقدورات
الغير المتناهية بمعنى لا تقف لان الله
على ما ذكره ايضا تعلقت بطرفي الوجود والعدم

وا احد في كل ممكن فتخصص المقدور بوجود
او عدم انما يكون بالارادة لا بالقدرة
فالمؤثر في الحقيقة هي الارادة لان الله
تعلقت على طرفي الممكن على السواء فتخصيص
من الشيء المقدور اياه كالتخصيص
والثلثة والاربعة وغير ذلك من كونه سببا او عشرا
او احد من الالف او من الالوف بل كل
نسبة واحد الى غير المتناهي فان مثل كل
جملة من الاعداد المتناهية غير متناهية
الى غير المتناهي فكل جملة متناهية نسبتها الى غير
المتناهي نسبة الواحد الى غير المتناهي
لا الكثرة في هذه الاعداد ولكن الجمع
بين الكثرة وما روي من سعة الله جناح بانه
يجوز ان يتحقق سعة جناح في غير مثل
الثنين اثنين او ثلثة ثلثة مثلا في موضع

تعلق القدرة مقدم

ويجوز ايضا ان يكون مثنى وثلاث ورباع
بطريق التوزيع والاجمال ويجوز غير الصرف
عطفا على التوهم فان القائلين بان
الملائكة لا يتوهمون يمكنهم ان يتفقوا على
الجواز او الجواز ايضا لكن الملائكة اعرف
بالحكم وما صدر عنهم الا قولا بل التتمة
تقرير الشبهة حاصلها انهم كانوا عالمين مجملا
ان الموانع الحكمة هو الذي يفعل تعالى او يتركه
ولكن لم يكن لهم علم بما بل كان عندهم علما
في مستقبر وعن افعاله وحكمه فالسؤال
سؤال استفسار لا اعتراض ولا يخفى انه
على هذا لا يطابق الجواب بقوله تعالى انى
اعلم ما لا تعلمون لان ان تلك تدل على علمها
قرينة ايضا كانوا عالمين بانه يعلم ما لا يعلمون
ولهذا سألوا الا ان يقال انهم لا يتوهمون ولكن يمكن

ويجوز ان يكون الجواب في بادي الرأي عن الاصل
بان قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون عن المستقبل لئن صح الله
عليه وسلم بان الملائكة لا يعصون الله
في المستقبل ما امرهم في الماضي والعصيان
في الماضي لا يقدح فيه بل القدح هو العصيان
في المستقبل لامره في الماضي لا في الماضي
في سؤال الملائكة لانهم لم يكونوا مأمورين
بعدم السؤال قيل انهم منعوا اطلاق
اه بهذا التوجيه انما يكون موجبا لو لم يقع
منع الحدوث عن الجنابلة في مقام دفع
الشبهة المذكورة من تهتد تدافع تنتج
القياسين المذكورين واما اذا كان
في مقام النقض عليها فلا يقع منع اطلاق
لفظ الحدوث عليه لان منع الحدوث في

وهو مناف للقدم سواء اطلق لفظ المحدث
عليه او لم يطلق فرفع التفصي يجب ان يمنع
احد المقدمات الاخر وقوله احترازا عن وقوع
الوهم الى حدوث الكلام النفسي يظهر منه
انه وافق الاشعري في منع صغرى القياس
الثاني قوله وذهبوا الى ان كلامه صفة
له مؤلف من الحروف والاصوات
القائمة بالحادثة اه قالت الكرامية ان
اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة
بذاته تعالى وان انكروه مالك ان قال الباقون
قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان
لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان
في ذاته تعالى وكذا السامعية والمبصرية
الحدث الحدوث المسموع والمبصر والمحسن
ثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون

يثبتون النسخ وهو وان رفع الحكم بداته
تعالى او شهادته وهما عدم لبعد الوجود وهكو ان
حادثين والفلاسفة قالوا بوجوبها
الاضافات مع عروض المعية والقبلية
المتجددتين لذاته تعالى والادلة المذكورة
لو تمت لدلت على امتناع التغير في
صفات تعالى مطلقا من اي قسم كان
والخصوص الدعوى مع عدم الاولوية قطعا
العقل كما مر في العلم لكن يمنع حدوث
اضافة بل الاضافة الزمانية حادثة
واما الاضافة التي لا يدخل تحت التصرف
الزمان فيجوز ان يكون قديمة وان كان
احد طرفيها حادثة قوله يمنع واحد بسيط
اه اقول لا يخفى انه على هذا لا نفع للاشعري
في الذهاب الى الكلام النفسي الازلي

المؤنة لان التدافع المذكور في نتيجتي
القياسين باق بالنسبة الى الكلام
فكان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع
صغرى القياس الاول لا الثاني ثم لو لم
يقل الشيخ الاشعري بالكلام النفسي لقام
الاستخلاص عن الشبهة المذكورة
لكان له وجه واما الالتزام المذكور في جواب
لا يدفع به ومنع فلك بعد في نفسه محل
تامل وترد ويجب الاستدلال عليه ولم
يستدل على نفيه فلا يناسب من متعلقه
هذا اذا اريد من الكلام النفسي غير اللفظ
واما اذا اريد به نفس اللفظ وصفوف اظهر
لان تغير الاسم لا يفيد ولا ينفع ايضا
واما على ما جعله القوم وان لم يكن له ايضا
نفع في دفع التعارض اذا اجرى الحد

سان بالنسبة الى اللفظي بانه صفة
موضوعة فان الجواب ح انه ليس بصفة
واثبات كلام نفسي لا ينفع الا انه لم ينفع
في مقام واجراء اخر وهو انه يلزم ان يكون
اتصاف الواجب بالكلام مع انه متلو
في جميع الملل تواترا وانجازا كما مر وعلى المر
انه يلزم التزام المجاز في جميع الملل والاولى
في كلام واحد والنفع ان الاتصاف
المتواتر ليس باللفظي بل بالنفسي فاعلم
ويمكن ان يق عن جانب القوم منع
صغرى القياس الثاني في بنائه على نقل الكلام
الى الكلام النفسي في اجزاء القياسين
فيه وعدم التوجه الى منع صغرى القياس
الاول على تقدير اجراء القياسين في
اللفظ نظر وره والادلة الدالة

١٥ استدل المعتزلة على ان القرآن لفظ
حادث بوجوه الاول علم من دين النبي
صلى الله عليه وسلم بالضرورة حتى للعوام
والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤ
المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح
من التحميد المختم بالاستعاذة عليه انعقد
اجماع السلف واكثر الخلف الثاني
اشتهر وثبت بالنقل والاجماع من
خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف
الحادث لا المعنى القديم لكونه ذكر الجواب
تعالى وهذا ذكر مبارك وعربيا بقوله
تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ومنزلا
على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة
النص على تلك الآية واجماع الامة وهو مؤ
بالاسنن للاجماع ومسموعا بالاذان للاجماع

في سورة الانبياء
في سورة يوسف

في سورة البقرة

للاجماع والقوله تعالى حتى يسمع كلام الله
ويكتب بالمصاحف ومقروءا بالحروف
المكونة مجزأ ارجاء ومفصلا الى السور
والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت
آياته ثم فصلت وقابل للنسخ وهو
من آيات الحدوث لانه اما رفع الحكم
والشيء ممن يتصور في القديم لان من حكم
قديما استمر حكمه وداوم وانما يعقب
ارادة المكون لقوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
واجاب قدماء الاشاعرة بانه لا نزاع
في اطلاق اسم القرآن وكلام الله
بطريق الاشتراك على هذا المؤلف
وهو المتعارف عند الامة والقراء
والاصوليين والفقهاء والذي وقع

التي هي من صفات الحروف وسمات
الحدوث لكن هذا لا يسلم عادة الا بعد
فان الايات المنسوخة الغير المنسوخة
التلاوة مع تقضاد يمكن الجواب بأن
المعنى نسخ المفهوم الا باعتبار الانتقال
من حد صعب يمكن الجواب بمنع عن البحث
الخامس الذي مسطوره انه على
المصير هذا البحث مشترك بين الجميع
وكذا الجواب والمطالبة بين اللفظيين
ليس بمجرد انه دال على كلام القديم حتى لو
كان مخترع هذه الالفاظ غيره لكان
هذا الاطلاق كما له بل لان له اختصاصا
آخر به وهو انه تم اخترعه بان او جد الا
الاشكال في المتن المحفوظ المقروء الآن
فيل هو القرآن المجيد في لوح محفوظ او الامر

في لسان الملك المقول انه المقول
كريم وصاحب المواقف لما جعل كلام الشيخ
الاشعري على ان الالفاظ والحروف ايضا
قديمة نقول في جواب الوجهين المذكورين
ان الحدوث يرجع الى الصفات المتعلقة
بالكلام لفظيا كان او نفسيا لا الى نفس
الكلام لا لفظيا ولا نفسيا والبيان على
يقوله والا وآت الدالة اه بل لا ورود لكلا
على ما جعله صاحب المواقف فان وجه
قول جماعة وهو الفرد قد ان الكلام
هو الالفاظ وهو يقول بنفي الوجه الثاني
يشتمل على امور بعضها يدل على كونه لفظيا
فقط فلا يرد عليه البعض وبعضها يدل على
غير وبنجاح كما الى الجواب المذكور
اختلفوا فقيل هما سمان بهذا المؤلف

المخصوص القايم بذات لسان اخترعه
الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل احد
ممن سواه بلسانه يكون مثلا لا عينه
والاصح انه اسم له لا مثله حيث انه
تعين الجمل فيكون واحدا بالنوع ويكون
ما يقرأ كل قارئ له مثله نعم يجوز
ان يكون الكلام نفسيا ويكون ملفوظ
سمعه منه من الاصوات المسموعة
بتوجه ان ما وجه اختصاص موسى عليه
السلام بانه كليم فحسب والا عام بحيث لا يسلم
في جوابه انه سمع كلاما لا كالجبل لا صوت
وحرف كما يجري في الاخرة وذاته تعالى
كيف وهذا على جواز تعلق الرؤية ولسمع
لكل موجود وقال المحققون ما سمع موسى
عليه السلام كلام الله بلا حرف وصوت وكيف

وكيف نسئل عن الرؤية بلا كيف وجهة
ومقابلة ايضا وبعضهم انه سمعه من جميع
الجهات على خلاف العادة واختار الشيخ
ابو المنصور الماتريدي والاستاذ ابو
اسحاق الاسفرايني انه سمع من جهة لكن
بصوت غير مكتسب للعباد والاقرب والاخفى
انه يجوز ان يكون وجه الاختصاص في
ايضا سماعه اولا فرد اخترعه الله تعالى
في لسان وحاصل ان وجه القايلين
بالمخالفة النوعية والقايلين بالمخالفة
الفردية يكون واحدا فان سماع الفرد
الاول يكون منشأ الاختصاص سواء
كان الافراد الاخر مساويا له في النوع
مخالفا بالشخص او يكون مخالفا بالنوع
ايضا والوجه الثالث من استدلال

ان كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم الكذب
في اخباره لان الاخبار بطريق المضي
كثير في كلامه مثل انا ارسلنا وقال موسى
وعصى فرعون الرسول فكذب وصدق تتقدم
سبقا وقوع النسبة ولا يتصور السبق
على الازل فتعين الكذب واجيب بانا
كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال
والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك
فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث
الازمنة والاوقات وتحقيق هذا الاصل
بان الازلي مدلول الالفاظ وليس مدلول
الالفاظ مركبا من الازلي وامر آخر مثل
التعلقات او الاضافات او الازمنة غير
جدا وكذا القول بان المتصف بالماضي ومثله
انما هو اللفظ ودون المعنى القديم كذا في

في شرح الجديد للتجريد الفعل الماضوية
المعبرة في مدلول اللفظ في مثل قوله تعالى
انا ارسلناك ليست هي الماضوية المعبر
بالنسبة الى علمه وكلامه او ذاته تعالى حتى
تنافي قدرته بل هي الماضوية بالنسبة الى
المخاطب مثلا فانا نقول ان المجال بالنسبة
اليه يكون ماضيا بالنسبة الى من بعدنا
فلو اخبرناه عن زمان الحال بالماضي كما
كذبا ومثاله انا ارسلنا من يخص المخص
شيئا ليكتب اليه في حال الارسال المثل
ان يبرسل على يده ذلك المخص الاول
الى مصر فنقول له كذا وكذا ولا يكتبه
انا نرسلك كذا وكذا مع ان الارسال
بالنسبة الى الكاتب في زمان الحال فظهر
الحال ذلك المخاطب وغيره فقع حدثا

ماض ومستقبل يكون الاخبار بالنظر الى زمان
وعلم تعالى بل النظر الى المعلومات
كالعلم بتقدم الاب على الابن فانه
والعلم يكون في كلام نفسك الحجب قوله
وانما يتصف بذلك بنى لا يزال الحجب
التعلقات لقائل ان مراده بهذا ان
يظهر من قوله هذا انه سيقوم ان كلامه
النفسي يكون زمانيا ويتصف بالحال
والاستقبال والماضي المعتبر في مدلول
اللفظ الحجب التعلقات وعلى ما قلنا من
يشتمل من الاوصاف المذكورة في زمان اصلا
وكلامه النفسي بل كل زمان مدلول لفظ
الكلام منوط بالنسبة الى الزمانيات
فيقضي ان البعض فيكون ما ثبت جوابا
عن والمتن عن استدلال المعتزلة تأمل

تأمل وارشاد لقوله مع القول بان
مدلول اللفظ انه يمكن ان يقول المجيب
مدلول اللفظ هو الازلي مع الاضافة
والتعلق لا الازلي فقط قلت خير مثاله
زيد اذا اردنا ان زيدا يكتب لحصل لنا
علم واحد بكتابته فاذا اخبرنا عنه في ذلك
الزمان نقول زيد يكتب واذا اخبرنا بعد
يوم نقول زيد كتب مع ان علمنا واحد
لم يتغير في الزمانين فظهر ان في مدلول اللفظ
يعتبر الاضافة والتعلق الحقيقي والوضع
هو التمثيل لان الكلام هو العلم ويجيء
الفرق بين هذه الاوصاف لا يطابق
ما ذكره المحقق اللفظ الكلام عند المعتزلة كما ذهب
اليه اصحاب الاشعري مشترك بين النفسي
واللفظي فانه اذا سمي اللفظي نفسيا ايضا

بالمعنى الذى ذكرنا مما يلزم عن اصحاب
الاشعرى فيجوز ان يكون الحكم بانه واحد
بالنسبة الى الكلام النفسى دون اللفظ
وذو اللفظ المشترك لا يدرى ما منه المراد
الا احد من به واليضا يكن ان يقال منه
لفظ محمل بسيط وهذه الالفاظ تفصيله
مثل المعنى الواحد البسيط القديم بذاته
بلا فرق فان كلا منهما صفة له تعالى موجوده
فى الخارج وقد مثل اهل التحقيق عن منشأ
بالتدريج الاشياء وبايجاد من الى واحد
واورد اعتراضا بعد بطلان ذلك الدواه الا
جملة ورد بانه لا يكون الا صوات
اه اقول انما اشرنا ما هو المعتاد من الطبوم
كتغيير رقبة كل موجود من الطبوم
اه اى ويكون المجردات المتغيرة على

الجهات والمقابلة والقرب والبعد الاضافى
ولكل بعضهم ان استبعاد اصحاب هذه
السبالة المترتبة عندنا فى تلفظ عند
الواجب سيما اذا لم يكن متحدا ليس
فى تلك المثابة ورد فلا يكون القديم بذاته
اه والظاهر ان مقصوده انه لا يكون
محافيه نزاع اذ النزاع فى قدم الالفاظ
الالفاظ هى متحدة الحقيقة بما يتلفظ به
اقول اعلم اولا ان صفته تعالى ليست متحدة
بصفات المخلوقات كما ذكره الشيخ هنا
ومعنى عدم المتحدة انها ليس من نوع
واحد الا ان يعنى نوع محاكاة كمحاكاة
الشيخ الذى الشيخ مثلا علما وقدرة
بما كيفان عن علمه وقدرته محاكاة الشيخ
الذى الشيخ او محاكاة اجزاء الشيخ او صح

لا يجوز ان يؤدي الشيخ او حفظته ومن يليهن
خلق الله تعالى اقدم على صورته فنقول
ان المراد من اختلاف الحقيقة هو المعنى الاصطلاحي
الذي بين الشيخ العرض وفي الشيخ الجوهر
مثلا مع انه يجاكي عنه فلا يخرجه من كونه
محل التفرع او هذا النوع من المخالفة مقر
محفوظ والدعوى في الايجاد بنوع من
المحاكاة فان صورة الفرس المنقوشة
على الجدار مع كونها عرضا تحاكي عن الفرس
الخارجي مع كونه جوهرا او يقال انها متحدة
معه بخلاف صورة البقر فانه لا يحاكي عن
الفرس الخارجي ولا يتحد معه وان اراد ان
بسبب المحاكاة ينتفي الشيخ الذي فيه
من اختلاف ولم يتخالف بسبب المعصية كما في الشيخ في

ذي في الشيخ ومجرد المحاكاة لا يستلزم
المجانسة كما هو بين علمنا وعلم قدرتنا
وقدرته والمنزل في قوله هل له الكلام لفظ
نسبته الى ما يتلفظ به نسبة علمنا الى علمه
لا قوله واما حاصل فلان الاولى
اقول هذا البحث كما يرد على القائلين بان الشيخ
يرجع الى الشافظ كما مر يرد على القائلين
بان الشيخ متعلق بالالفاظ فان الباقي
بلا اوتة ظاهر انه لم يشيخ لفظ بل المنوط بحكمه
كما قال كما ان الشيخ بمعنى الايجاد مشترك بين
الاثبات والمصدر والمغيرة والجواب
الخامس عن قبلهم المشترك هو ان المنوط
بحكم الالفاظ كليا الالفاظ ولا تتلاشى
كلها ويتفرع من هذا جواب عن قبل الاشكال
بدون ان يقولوا بالاشتراك لفظ الوجود

والكلام وهو ان المعلومات المحكمة
يرجع الى الصفة الواحدة التي هي الكلام
النفسي فنسخ الكلام النفسي يرجع الى نسخ
بعض اعتباراته بدون ان يسري الى نسخ
الى نفسه والكلمات لا تعاقب
بينهما اقول لو كان الوجه العلمي للكلام
اللفظي هو الكلام النفسي والصفة الواجب
تعلقه به والاختصاص فيه بالكلام النفسي
لا يكون منشأ الاتصاف وليس فيها
سوى الكلمات في علمه تعالى بالترتيب الذكر
وقع في نفسه الصفة التي هي مبدأ الامر
والكلمات معلولة له لا يكون قائمة به تعالى
ولو قيل بالفرض بقيامها به والفرق
العقلية لا مدخل لها في الاتصاف مع انه
تعالى علة لوجوه الجميع اي وجوه كان من

يلزم رشة ادراك جميع المعلومات في الوقت
الواجب تعلقه به والصفة ليست كذلك فما
ما قال من ان مبدأ الكلام مع انه يرد
ان تلك الصفة اهي من الصفات المعلقة
الثبوت او صفة اخرى غير هذه الصفات
واليضا يتعدد الصفات بان يكون اضافاتها
غير متناهية لعدد المعلومات وبان يكون
صفة الكلام متعددة فقط واتحاد قدرة
الصفات واحدة بالذات واليضا الكلام
بان كلام الله تعالى هو الكلمات مرتبة اعدادها
في علمه الازلي يستلزم تغاير الاشياء في الوجود
العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب
الوجود العلمي وقد اوحى الله بما سبق
ان علمه تعالى اجمالي حتى لا يلزم وجود حوادث غير
في علمه تعالى وهذا البحث مع قطع النظر عن كونه

حنفية اولا فاذا نقنا بتحصيل مراده من
كلامه فنتأمل بعد التأمل لعلنا نهتدي لوجه
به وعنده مفاتح الغيب المفصل يوتيه من
يشاء قوله ظ كلام منتقض الى الاشارة ص ٢٥١
اشارة الى الله لا بد وهذا جميع مقصوده هم
قوله ولا يلزم على ذلك مخالفة المصداق وقد مر
ان الشيء انه لا بد وعليهم البقاء حيث قال
معنى كون ما بين وقتين كلاما الله تم
بحقيقته انما هو لمعنى كونه دالا على كلام الله
تعالى بحقيقته فبعد التوجيه كما لا بد وعلى
ما ذكره الشيء ههنا لا بد وعلى ما ذكره الفاضل
ايضا والفرق بان التفاوت على ما ذكره
الشيء في الوجود وعلى ما ذكره المتقدمون
ليس كذلك بل باعتبار الدلالة والمدلول
لا يستلزم ورود ما ذكره المتقدمين المفاسد

المغايرة بعد الفراغ وون الشيء قوله الا
غير ذلك من الاسماء على هذه الامثلة الذي
يكون بين نحن فيه ويؤيد ما ذكره لو كان
بكل منهما معنى آخر يصح اتصاف الواجب
تعالى به ولكن لا يتهيأ من هذه المعاني
المذكورة ههنا شيء من التوصيف
كذا المعرفة على ما قال وقد يراد بالعلم سبقة
غفلة حيث قال قد يراد بلفظ قد فانه قد
يطلق مرادفا للعلم ولا يظهر مما ذكره صحة
اطلاق الامثلة المذكورة على معنى يتصف
به الواجب تعالى قوله وذهب الشيخ
الاشعري اه الظاهر ان مراد الشيخ انه لا بد
من التوقيف بعد الاشعار بالتعظيم بعد
عدم الايهام للمبلغ او راكن فكذا الاجمال
الا كتفاء به في الاشعار بالتعظيم قوله حدوثه ١٥

وهنا احتمال آخر هو ان لفظ دهوس يكون
ضد البيت الصاحب فان معنى كردخدا
في لغة الفرس صاحب البيت ودهه
هو البيت ويحتمل ان يكون ايضا من
الاسماء التي سميت بها في الشرع كما
النازلة بالسنة قوم ولفظ تنكري ايضا
يحتمل الالسنة اذا قيل بعثة بني بلان
الترك ويكون المعنى ان بلغ كل امة
كل لغة من اللغات الملابقة الشائعة
كالترك والفرس مثلا انه باذن شرع
نبينا صلى الله عليه وسلم او لم يقع النهي
عنه مع كونه معروفا مشهورا بحيث
لا يكاد يخفى على احد ومع ايمان البعض
من اهل كل واحد من تلك الالسنة زمانه
صلى الله عليه وسلم وقد يدخل في التعبير

التعبير التعريب ويدخل جهنم
النفوس الخ الدليل الاول الكفار
الحشر بهذا الوجه مع جميع النصوص التي
يقطع عرق التأويل الجامع الايمان ما
جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ووجه التقييد
طلاق الانكار بان يقول الايمان بما
به النبي صلى الله عليه وسلم الجامع الكفار
الشر سواء كان وجه الانكار بهذا الدليل
المذكور او دليلا آخر يأتي اشارة الى ضعف
هذا الدليل بانه لا يصلح سببا لتأويل
الظاهر لاشتماله على عدم تناهي النفوس
المتبنى على قدم الانواع المتوالدة التي
على قدم العالم او المستلزم له لو كان
دليل عقلي قطعي برهاني كحيث لا يصلح
للقدح فيه لكان لنا تأويل وقد قال الامام

حجة الاسلام في فصل التفرقة ان البدعة
اذا كان قاطعا رخص في التأويل وان كان
بعيدا او اذا لم يكن قاطعا لم يرخص الا
في تأويل قريب سابقا الى الفهم وجعل
تكفير ضعيف ان يكون المراد انه لا يمكن
الجمع بين التصديق بما جاء به النبي صلى
الله عليه وسلم وانكار الحشر بهذا الدليل
مع انه اقوى دليلا يكفي بالاولى
الآخر الضعيفة ولا اعلم ان الامام
لم يجزم في تكفير وبل حاصل كلامه ههنا
ان الانصاف انه كافر لانه قال الانصاف
انه لا يكون او اعلم ان ما ذكره في النسخة
لم يوجد فيها قوله قلت ولا الجمع بين القول
بقدم العالم والحشر اجسادا بعد قوله انكار
الحشر اجسادا وقبل قوله لان النفوس

على هذا واما على هذه النسخة فيكون
قوله لان النفوس الخ دليل قوله ولا الجمع
الخ اما ان يكون المقصود انه اراد على العلة
القائلين بقدم العالم بانه مستلزم لعدم
الحشر الجسماني وتفيه لا بقي مع الايمان كما قال
به الامام فالحاصل ان الاستدلال النفي الحشر
الجسماني اجماع انه كل الاجماع لانهم قائلون
بوجوده الذي هو قول الامام منيرة كما فيه ثم
لو ثبت من جهة العقل بقدم العالم
مع قطع النظر عن اقوام انكار الحشر اقوم
الكفر لهم لكان له وجه حسن او يكون اشد
على القائلين بقدم العالم مع قطع من انهم
يقولون بنفي الحشر اولا ما شيء يلزم لهم انكار
الحشر فهذا ليس لا يكون كلاما من عنده
مقابل كلام الامام عند بلا له لان الامام

لم يبين وجه الانكار بما لم قايلون به
صريحا او ازم عليهم محال لو ابه صريحا فلا
فهو كلام في مقام ولنبدأ في مقام لكن ان
يقول الامام البصير ويحتمل ان يكون
ابيرا دفع الامام بناء على ما نقل عنه
في بحث اناطة الشيخ حيث قال
قال الامام في المباحث المشرقية الحق
عندي انه اذا فان الامام اثبت حركة
سرمدية او دورية هناك فيكون
قول الشيخ هناك قلت هذا هو ما ذكره
انه الحق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته
الحركة الدورية يبتني على مذهبهم ابيرا اذا لم
لا توجد هناك مرتم ثابتة تقوم على هذا القدر
على النسبة التي رتبنا بها من مع ما اصطلح
على العقل بالحشر من قوله مستدعي اه

اه لا الى عدم تناهي المتقوس فان
القول بالحشر لا مدخل له في عدم تناهيها
والقول به يستلزم حشر جميعها وحشر
جميعها يستلزم وجود ابدان غير متناهية
وهو يستلزم وجود ممكنة غير متناهية
فيلزم عدم تناهي الابعاد ثم لما لقفل ان
اثبات ممكنة غير متناهية بعد اثبات
وجود ابدان غير متناهية محال لما جاء
اليه في اثبات عدم تناهي الابعاد ثم
وجود ممكنة غير متناهية اما هو لاستحي
مدخل الامام وبعد فيقول ايضا يلزم عدم تناهي
الابعاد وهو ممنوع ظاهر وعند عدم تناهي
لا يلزم وجود الا ممكنة الغير وعند بعض
بذه النسبة اه واحد الخط في عان كفه
ما كان الشيخ عدها ابدا متناهية عدها ثم

باجراء الكلام في مقام النسبة بطريق
المنع بل لهذا امر بسبب الى العوله بل
اذا صح مذهب من يقول انه فان محله
كما بينه الشارح في حاشيته على شرح التجريد
بعد اتمام هذا النقل ان العدم عبارة عن
عن فقدان الذات وبطلانها
موقوع الوجودين والعدم شيئا
واحدا لعدم الملحوظ وجدة الذات
حال العدم فامتاز المعدوم عن المسلوب
المفروض واحتفاظه بصفة الانتفاع
ان كان الكونية ثابتة من حيث الذات
في حال العدم فهو بطلان المعدوم لا يجوز
وان كان كائن الكونية معدوما في الوجود ولا
فهو عين النسبة التي وقع النظر فيها
وذلك غير متصور مع فقدان الاسم

الاسم لان لانه يوجب الاثنينية العرفية
قال الاستاذ وروح روحه الاين ليس كونه
شيئا بالراب ودون ج مستند الى التشخص
المتميز عن التخالف بالعدد وعلى ما ذكر حالا ما
تقل الكلام الى التشخص بانه لم كان التشخص
ب غير تشخص آ دون تشخص ج اقول
هذا الكلام انما يتم اذا كان للتشخص نوع
وكان تشخص ب تا وج من نوع تشخص
وحينئذ يتوجه نسبة تشخص آ الى تشخص ب
دون تشخص ج واما اذا كان التشخص
حالا لا نوع له كما هو المشهور من مذهب
المتاخرين فلا يوجد تشخص ما مثل نسبة
تشخص ب الى تشخص آ ليس لانه ضمنه
بل لانه نفسه وليس كذلك تشخص ج
ولا مثله واما على مذهب المحقق الدواني

ان الوجود عين الكلام في التشخص على ما بينه
المحقق في الوجود

من ان تشخص كل شئ عين وجوده
الخاص به وعليه الفارابي فان الوجود
الخاص حصة الوجود المطلق فيوجد
له طبيعة نوعية لان الحصة من كل
مفهوم هي ذلك المفهوم مضافا الى
المميزات كما بين الانسان وبقره ويوجد
له بسببها منه في الدليل الثاني ان
اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
الذات فلم يلزم الدور لان تعين كل حصة
وخصوصيتها انما يوجد اذا ضيفت الوجود
تعين خاص مضاف اليه انما يلزم الدور لو كان
المعين يجب ان يكون موجودا متقدما
عليه وان اراد امر الا يوجد سوى الوجود
المطلق وحصصه عارضا للتميزات كما يفهم
من عبارة مصنف التجريد في بعض المواضع

والمواضع والفارابي والشيخ الاشراقي
عن القول بهذا وان ذلك الوجود الخاص
ان كان له حقيقة نوعية لم يكن منشأ التشخص
والا فلا يجري نقل الكلام فيه كما سيأتي
في كلام الشيخ لنظائره وبهذا ان وجود
وجود في موضوع واحد وهما مشكلان
مستحيل والملازم منه وهو عدم التناهي
باطل من جهة البرهان والاستحالة
لا شك فيه اقول لك جاز ان يستدل
على المطلوب باستحالة اجتماع المثلين في محل
واحد اي هو او كان في زمان واحد
لا هو لا في زمانين والتفصيل انه
ان كان مراد القائلين بالاعادة
بجواب الكلي جاز الجواب بالسلب الجزئي
كما ان مذهب الخصم يجب ان يكون

سببا جزئيا بل لم يبعد ان اقل مرتبه الحلال
هذا والا يجوز ان يكون مذهب الخصم
سببا كليا وان كان ممن نصب فيه الخلاف
الخلاف فقط فان الخلاف بين ذا السبب
الكلي ثم يجب التحقق من الخلاف
بين الايجاب الكلي والسلب الجزئي وعدم
تحقق الشيء قد يتبعها انما هو جواز الا
رتفاع لا الجواز الاجتماع ولا القول الطلا
في بالحقيقي وان كان المراد الايجاب
الجزئي فالجواب انا نسلم ما سيلب الكلا
فيجب اخذ وحدة الموضوع بمعنى سلب
تعدده ليصح الاحتمال الاول ثم ان
بيان الاستحالة في جزئي من الجزئيات
سواء كان في الجوهر فلا جابة لا اعتبار
وحدة الموضوع بل لا يجوز الا بمعنى سلب

سلب تعدد الموضوع اقول في الغرض
يجب اخذ وحدة الموضوع واعتبار
البدل حالما يجب واما اذا كان
سببا كليا واراد ان يثبته فيجب الوجه
لرد البطال اي احتمال يوجه حاصل لبطلان
عام فيجب اعتبار وحدة الموضوع في
الغرض في الطريق المذكور على ظاهره
والتشبث بالقول بالبدل في الجوهر
بمعنى سلب تعدده بل المنع سلب التعدد
مطلقا غايته ان المعتبر تخالف
في الجوهر والغرض وعلى الاحتمال الثاني
يجب النقوض الى سلب كل جزئي فيجب
اعتبار وحدة الموضوع في الغرض البدل
بعد ارجاع الوحدة الى سلب التعدد
ليتم فان الغرض يجب الموضوع البتة

ارتفاع الضدين عن المحل معا وجاز حمل
ما اورد ونا بخصوص هذا الدليل ان كان
كل عرض موجود في محل مثله يمتنع عن ذلك
المحل البتة لعدم وجود غير المثل في ذلك
فان كل مثلين لهما ثالث مثل لهما و
للثلثة رابع مثل والى لا نهاية وحينئذ
وعلى هذا وجب ان يلزم ايضا فيلزم تحقق غير
على ما تقدم من سياق الدليل الى اخره فلا
مثل واحد ايضا فلا يتوجه على ما اوردنا
من النقض المنع الاول لتوجه المنع الى
القضية بتوجه وكونه ثابتا بانه حين عدم المثل
المعدوم ابتداء او جدد ثبوت محل لصفته
مع المثل الموجود ولا شك انه كما ان
ضد المثل المعدوم ضد المثل الموجود
كذلك نقيضه فيلزم اجتماع الضدين الا

نقيضه

لا يرد والمنع كالاول على ما وكذا لا يرد
على اصل الاستدلال ايضا خاصة فاخذ
النقض في التقرير بقيد اصل الاستدلال
من وجه وينتفع من وجه ولا يرد ان المثلا
على ما ذكرتم يكونان متضادين وادوم
اليه قولكم ضد كل واحد من المثلين ضد
الآخر ثم المثلين ضد الثالث فيلزم ان يكون
كل واحد من الضدين ضدين ويقولون
لا يسلمون كونهما ضدين ويقولون
عدم اجتماعهما ليس لذاتهما بل لان
انه يمكن بعد ثبوت اسباب الاجتماع مطلقا
الاستدلال على وجود الاعادة بانه قد كان
جسم مثلا ابيض ثم ينعدم بياضه ثم يكون
ابيض ثانيا فهذا البياض الثاني يجب
ان يكون مغايرا والا يلزم اجتماع المثلين

ثم لا يخفى ان قول الناظر على تسليم اللزوم
والاستحالة لما فسادفيه اذ الخ اه يفهم
منه ثلثة منوع الاول منع لزوم الرفع
بلا مرجح والثاني منع استحالته والثالث
ايضا منع الاستحالة ليكون حاصل
المنع الثالث بعد تسليم السابق
منع الاستحالة بعد تسليم الاستحالة فتعلم
ان الاول منع الاستحالة مطلقا والثاني
منع الاستحالة ههنا بعد تسليم الاستحالة
في الجملة لكن كان اللايق ان يقول
اذ المستلزم له جاز ان يكون هو ايجاد
المثلين لا اعادة المعدوم وهو مرجح
جزما او راجحا لا اذ المستدل كان قائلا
بان ملزوم مرجح غايته كان ان يقول ان
ذلك الخ الملزوم هو الاعادة وهو كان

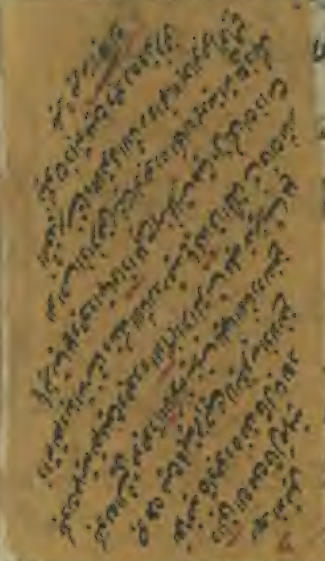
وهو كان متنازعا في ان الخ جاز ان يقول
الخ هذا كله اذا اريد بالموضوع في كلام الشيخ
ما هو المشهور في مقابل العرض اي الجوهر
والمادة كما هو الظاهر واستعمال الموضوع
بهذا المعنى واقع في كلام الشيخ ويقبل الشك
في هذا شبيه بمثل شرح التجريد في مقام تحقيق
الاتصاف بالعرض كما ان ما ذكرناه من ان الشيء يحتاج
اذا كان الموضوع للسواد وليس هو
بل جسما او اجتماعا او نحو ذلك او جسما هو
عرض فيه او جسم هو ليس فيه في الموضوع
وليس هو ليس فيه في الاعتبار كقولنا
ان البناء اليوم فان السواد ليس بجوهر
مع البناية بل الجوهر مع البنائية عرض
له ان كان هذا الجوهر القابل للسواد امرا

والمقصود بالنقل هو ما قال او جسم هو
بعينه في الموضوع الا بقي الا شيئية المر
لا غير والمحمول ان الاثنان يتحاجن فيه
هو الوجود الاول والوجود الثاني كما
تقول القائل باعادة المعدوم بعينه كيف
يقول ان الوجود الثاني غير الوجود الاول
ثم لو قال المغايرة التشخص والوجود وعدم
كون الوجود علة التشخص ايضا ولم يقل
باعادة جميع العوارض المشخصة وغير
المشخصة بل التشخصات فقط لم يسلم
كون الوجودين متغايرين اما لو قال
بعينه التشخص والوجود او كون الوجود
من العوارض المشخصة او باعادة
جميع العوارض مشخصة او غير مشخصة
فلا نسلم تغاير الوجودين هو هو المدعى

المدعى المكتفى اه قال الاستاذ في حواشيه
[illegible] في هذا المقام فتنبه

ورايت في فوايد شيخ الاسلام برهان الدين
قال كان شمس الائمة السرخسي رحمه الله فيما يفتي انه
لا تقبل هذه البينة بدون حضرة المسمى والقاضي
الامام شيخ الاسلام محمود رحمه الله فيما يفتي انه لا تقبل
وكنت اكتب كما كتب شمس الائمة السرخسي اتباعا للاستاذ
دون التلميذ قال وذكر الصدر الكبير برهان الدين البخاري
ان شيخ الامام المعروف بخواهرزاده ذكر في مثل هذه المسئلة
اصلا ما ذكر في المحيط وقبل القياس قول محمد واحدى
الروايتين عن ابي يوسف لا تقبل وحضرة المسمى لقبول هذه البينة

والتشخصات الذهنية والتجريد عن الاشياء



العوارض الخارجية عليها تمنع قوله والحق ... مع
الموجود الخارجي لجواز ان بعد التجريد عنه
العوارض الذهنية عن الموجود الذهني
وتجريد العوارض الخارجية عن الموجود
الخارجي بحيث بقي الماهية عينية والافظ
ان بعد التجريد عن العوارض الذهنية
فقط لا يكون عين الموجود الخارجي
لاحتياجه الى العوارض الخارجية القيام
ومع قطع النظر عن دلالة عبارته فالمراد
ثم علل رحمه اعتبار الحق في الجواب اي
بقي الحكم بان ب مثلا في الخارج هو ما ان
آ في الخارج يستدعي حفظ الذات والاسم
في الخارج ولا ينفع كونه في الذهن محفوظا
نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان
ب كان آ في الخارج فلا بد من ان لا يكون

الموجود السابق

يكون الذات مفقودة في الخارج فيثبت
تعلق وجه الامر بالمثل اولا به لا فرق
بين ما ذكره من الجواب الحق وبين
ما ذكره الشارح من ان الحفظ في
الذهن لا ينفع بل كلامه الشارح زيادة
خصوصية من التوجيه الى الدليل والتنبيه
عليه اي غير تام لتعقيده فان كان دليلا
وهذا القدر بعد الاتفاق في عدم النفع
لا يحمل ما ذكره حقا خصوصا انظر انه ينبه
ولا يرد عليه معتدا به وثانيا ان قبول النفع
في العلم بان ب كان آ في الخارج بناء
ما ذكره في الحق من انه لا ينفع ولا يصح العلم
بان ب مثلا في الخارج هو ما كان آ في الخارج
ان كان المراد من بان هو المذكور اولا فان كان
ب في الخارج كب المذكور اولا وان كان

تقييد الدليل ودعوى ظهور بطلان هذه
المقدمة بالنسبة الى بطلان المحال حتى
يجوز لاحد كل السيد التعارض لتسليم هذه
المقدمة عند الجميع تامل لانا نقول بل هو كذلك
عن الامير او المذكور وبطالعه مع وقوع
عما ذكرتم لان الوجود انما يتقدم على الوجود
او العدم الوجود وعلى العدم والعدم على الوجود
والعدم لا وجود له حتى يتصور تقدم على شئ اصلا
عليه شئ لان معنى تقدم الشئ على الشئ
مطلقا عبارة عن كون وجود الشئ على اول
متقدما على وجود الشئ الثاني بل الوجود
كذلك لانا نقول المراد من الوجود المطلق
يقرر في التقدم مطلق الحق ايضا من الخارج
والذهن الحقيقي والاشراق وعلى الاصح
قوله معنى تقدم الشئ على الشئ عبارة عن

من كون الوجود الشئ الاول متقدما
على وجود الشئ الثاني لان الوجود ليس
وجودا بل الفصل من العدم الليس في كلامه
ونقض الحصر لو تم لا يدل على امتناع شخص
من الاشخاص من ماهية والا يلزم تحلل الامكنة
بين الشئ ونفس الوجود ذلك الشخص في طرف
زمان الوجود واجاب الشيخ بانه لا فحش
ان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا
تحلل الامكنة بين الشئ ونفسه بل تحلله
بين الشئ باعتبار وقوعه في الزمان الاول
وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني
لان السابق بالسبق الامكاني واللاحق
بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات
والشئ مع حصوله في الزمانين بالواسطة
انما هو نفس الذات من حيث هي فافهم

هو فان الذي دل على استحالة الدليل الاول
من ان حدوث البدن الثاني يستلزم حدوث
كل بدن يحدث نفس لان النفس حادثة
فسيوجد حدوثها بين عليتها على استمرار
الحادث وحادث البدن فقدمها
الزماني تقدم بعدي وتحقق معه وان لا
وجود بالفعل البدن او عدمها مع حدوثه
مع النقص من الحدوث عليه لنقص عنه
حدوثه فلم تتعلق به نفس اخرى على تسليم
التناسخ لكان البدن واحد لنفسان
وهو محال وهو ظاهر لان كل واحد يجد نفسه
واحدا او هذا الدليل لو تم لدل على استحالة
تعلق النفس بطريق التناسخ على البدن
الحادث لا على البدن المعاد وكذا
على بطلانه بانه يجب ان لو وجد عدد الامو

الاموات احياء على تعدد التناسخ وبطلانه
لانه قد وقع وبأعظم وقتال عظيم بحيث
تموت ما لا يعد ولا يحصى وظاهر انه لا سبيل
لعدده في الزمان ومر الشهور وكرات الدهور
فان هذا الدليل ايضا على تقدير تمامه انما يدل
على بطلان وجوب تعلق النفس على
بدن بعد قطع التعلق عن البدن الاول
على الفور وما يمكن فيه تعلق بعد الاول
وكذا ان استدلوا على بطلانه بانه على تقدير
التناسخ يجب ان يتذكر الاحوال السالفة
في البدن السابق ولكن لا تذكر ايضا
وهذا ايضا على تقدير تمامه انما يدل على ان النفس
لم يكن قبل متعلقا ببدن آخر لا على انه يتعلق
بعد ايضا وعلى كل منهما كلام تركنا ذكره بما في
الاطناب بقي الشيخ في كتاب المعاد ان اهل

التناسخ فرقة يجوزون كون النفس في
جميع الاجساد النامية نباتية كانت او حيوانية
وفرقة يجوزون ذلك الا بدان الحيوانية
وفرقة لا يجوزون دخول النفس الساذجة في نوع
غير الانسان وهم بعد ذلك فرقتان فرقة
توجب التناسخ في النفس الشقية حدا ما حتى
تكمل وتستعد للتخلص من المادة وفرقة توجب
ذلك للنفوس جميعا السعيدة والشقية
في ابدان تليق وتسعدها وفي ابدان دونها
بلغة ودراجة وفي القائلون بالتناسخ المذهبين
بالكتاب ان معنى قوله تعالى وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم
هو انهم مثلكم مركبون لنا في نفوسهم بالقوة
وفي فرق منهم في قوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط
ان النفس الشريرة لا تزال تتردد في بدن الانسان

وفي اربع نسخ ما الاولى نسخ وفي نسخ
وفي نسخة اخرى ما الاولى والنفس
مذكر بالطبع

في سورة الانعام

في سورة الاعراف

الى ان تلطف منه حتى تصفو وتصير
تحصل في بدن دودة صغيرة جرمها الاول
تتقدر في سم الابرة بعد ما كان في بدن فيل
واما ما يصح من اوايل الحكماء في رموزهم واغراضهم
وهو ان كل نفس غير مزاجها ينتقل عن
بدنها الى بدن شبيه بالطبع بما ارذلته الى
عليها حتى تتخلص من المادة فالذي توليه
من باب الشهوات تنقل مثلا الى بدن
سنور حتى انه ان كان رذيلته من باب
المعاملة وهو قصار مثلا تنتقل في بدن سمك وان
كان مثلا مثلا في بدن النوع الذي يقتنيه
قالوا ان النفس الغير البررة تعذب في ماجنبي
الجنوب والشمال بفرط البرد والحر فتنده
الى ان الحكماء امثالا رموزا غيروا
ليكون اقرب الى الافهام العامة ويكون

خفة الشر والشر رذيلة من باب
الغضب تنتقل الى بدن

النفس

ويتضعها

اذا اريد بالشريعة ما يثبت بالعقل
بالفلسفة فلا يثبت بالنقل فلا يثبت بها
كالمعاد الروحاني يكون وسطا تفصيل في
كلام الامام والشيخ والحكيم بالزنبا حاصله
ما بسطه في كتاب المبدأ والمعاد وقال في
الفصل السابع من كتاب المعاد وبعد
ما بين في الفصول السابقة ان الوارد
بلسان الشرائع من اللذات والالام
الجسمانية بإزاء تقريبا للافهام وكلما
الناس على قدر عقولهم وان الظواهر
حجة للخواص كما يقول كل من العرف بأن كل
في بعض الايات والاحاديث ونعلم
بالدليل قيام البرهان على خلاف الظواهر يحكم
الظاهر ليس بمراد والا فتعارض الايات
والاحاديث لا يصلح مرجحا لان كل بعض

بعض ودون بعض وسط كل الوسط بهذه
العبارة ثم من المعلوم ان النفس
الناطقة مدركة ثم جوهرها افضل من جوهر
القوى الاخرى لانها بسيطة على الاطلاق
ومفارقة للمادة كل المفارقة وتلك متعلقة
بالمادة قابلة للتركيب والقسمة بسبب
المادة ثم ادراكها افضل من ادراك
الحاسات لان ادراك العقل للعقليات
ضروري كامل ابدي وادراك الحس الظاهر غير
اولي لم يدرك النفس ان مدركاتها
المعاني الكاسدة والصور الوجانية والمبدأ
الاول للوجود كله في جلاله وعظمته وانه
والملائكة الروحانية وحقايق ان جرام
السموية والعنصرية وذوات النفوس
افضل من كمالات القوى الجسمانية ان

كما لا شك ان بصيرا افضل عوالم مشرفة
عن التغير والتكثير فيها صوره كل موجود
مجردة عن المادة التي عوالم مجاورة للعالم
وعلى موازاته الا ان بناء وبار وجاني
زمانه لطيف مقدس عن بناء العالم جسمي
محسوس منسوب بالاراده وما لعوده والعدم
كثيف مدرك قياس هذه المعاني
التي هي للنفس الانسانية اي امثال التي
الحيوانية ومبين اولا ان اللذة التي
للجوهر الناطق في ذاته عند المعاد اذا كان
مستكملا ليس هي العاسر الله لذة فقط
من اللذات الموجوده في عالمنا وسائر
اقتد هل الميز واللذة التي لجوهر الملائكة
يكون في قياس الحس واللذة التي لجوهر
البهائم والسباع والنفس الانسانية لا

لا محاله من الجوهر الملكي ان كانت مستكمله
لانها صورة عقلية مفارقة وهذه ايضا
صورة الملائكة الا انا نحس بهذه اللذة
ونحس في ذاته انا لان القوى البدنية
مستولية على النفس حتى ان النفس
ناسية في البدن لذاتها حتى ان البدن
والسلطان للحس والوهم والغضب
والشهوة والدليل على ذلك سلطان
النفس عند زيادة سلطان هذه القوى
او وجود تلك اللذة هو راجب للحس ويجب
بقاء البدن والسلامة البدن ومثل هذا
موجود في القوى الحسية مثل المرور وسائر الحيوان
مكروهة وايضا ليس للمسكران يكون له
اعتقاد وجود ما ولا يتصور كيفيتها ولا انها
في حال غاب العقل يعتقد وجود لذة

يلاحظ قوله تعالى عرضها عرض السموات
والارض ولهذا صح عندهم الجواب بان
المراد عرضها كعرض السموات والارض
كما هو مصرح به في آية اخرى فافهم والله عليم
بان ليس استدلال المعترض من قوله
تعالى عرضها كعرض السموات والارض وكذا
التشبيه بل مع حفظ التشبيه كما هو صريح
به بل مبنى التشبيه كما في آية اخرى يستدلون
على عدم وجود الجنة الآن كما هو مفصل
في الشرح فالتشبيه لا يكون جوابا على
ان لخصمك ان يجعل متعلق التقدير المذكور غير
الاستدلال ويجمع لزوم ما لزم او استحالة
ما لزم مثل منع امتناع الخلاء او اراده و
واما قبل ان استدلال المعترض مع حفظ
التشبيه لا مبنى لدعوى العينية والا لبطل

وجود ما بعد فنائها والعالم ايضا لامتناع
قيام عرض واحد بجملتين مختلفتين معا او
بالاستقال واستدلالكم على بطلان وجودها
في عالم آخر يلزم الخلاء او استحالته ايضا
بدل عليه في الجملة لعدم الحاجة اليه فاعلم
تأمل في قوله مدت ثم فانه احتمال رأى شتى
من السقف المذكور ورفع اى استحالة
يعم لو كان فوق السموات محيط بها الخ
خلاء ولا حاجة على تقدير دعوى الوجود والاحتياج
الى التزام امتلاء الفرجة بجسم آخر ويكون
جوابا آخر لكن لا اثر منه في كلام الشارح
نعم والجواب انا لا نسلم ان قول خصم الوجود
لا ينفع هنا لانه قد صرح ان قول الحكيم العليم
فيما خلق وامر او وضع فيها المنافع لفصلا
فيجب ان يكون في افعاله لحكمة ومعللا بالعلل

غاية ان لا يكون في فعله تعالى شيء منها
موجبا فقد تعالى الفعل بل يكون كل منها
بفضلا من الله تعالى قال الحق في الجواب
ان يمنع عدم الحكمة والمصلحة فان عدم
العلم بالشيء لا يدل على عدمه ١٢ السلام محمد
الا السلام كلام يقرب منه اه ش الامام
محمد الاسلام في تفصيل الحرمة حيث ادرج
بيان توسعة الحافظ في جواب من طعن
وق ان الشارع ان يضيق الرحمة على الخلق
اوفق عليه الصلوة والسلام يقول الله تعالى
لادم عليه السلام يوم المصير اخرج بعث
النار من ذريتك فيقول منكم فيقول
كل الف تسعمائة وتسعة وتسعين وبما ذكر
المذكور في اول الكتاب ايضا الحديث الاول
صحيح ولكن ليس المعنى انهم كفار مخلدون في النار

في النار انهم يدخلون النار ويخرجون
عليها ويتركون فيها بقدر ما يقتضي ذنوبهم
ومعاصيهم والمعصومون من المعاصي
لا يكون من الالف الا واحدة فليتك
قال اقتدتم وان منكم الا واردها ثم نجي
النار عبارة عن استوجب النار بذنوبهم ويجوز ان يصيروا عن طلوع جهنم على الصراط
كما ورد ويجوز ان يعبروا به الاخبار
ورد وي عن عائشة رضي الله تعالى عنها
انها قالت فقدت النبي عليه السلام
ذات ليلة فتبعته فاذا هو في مشربة
يصلي فرايت على راس الفوارة مثل
صلوا الله قال صلى الله عليه وسلم من هذه
قلت قلت انا عائشة يا رسول الله فقال
هل رايت الا نوار الثلثة فقلت نعم قال انها

انا بما اتيت من ربي فبشرني ان الله
يدخل الجنة من امتي سبعين الفا بغير
حساب ولا عذاب ثم اتبعه اتيت الثاني
الثاني فبشرني ان الله تعالى يدخل من امتي
مكان كل واحد من السبعين الفا سبعين
الفا بغير حساب ولا عذاب ثم اتبعه في
النور الثالث اتيت من ربي فبشرني
ان الله تعالى يدخل من امتي مكان كل واحد
من السبعين الاول وكل واحد من السبعين
سبعين الفا الجنة بغير حساب ولا عذاب
فقلت يا رب هل بلغ هذا امتك قال
يكمل لك من الاعراب ممن لا يصوم
ولا يصلي وبشرني بالوحدانية ولكن ما
بال رسالة محمد او امثاله من الاخبار الواردة
على سعة الرحمة كثيرة وهذا فرد من محمد عليه

عليه الصلوة والسلام وانا اقول ارجو
يشمل الامم السابقة وان كان اكثرهم
يقعون على النار اما عرضهم حقيقة حتى
في لحظة او في ساعة واما في مدة حتى يطلع
عليهم اسم بعث الرسل اقول اكثر ابصار
الروم والترك في هذا الزمان لم يسمعوا الى
الان من هم في اقاصي الروم ولم يبلغهم
الدعوة فانهم ثلثة اصناف صنف لم يبلغهم
محمد عليه السلام صلحاؤهم معذورون وصنف
بلغهم اسم محمد عليه السلام او صفته وعاندوا
عليهم من المعجزات وهم المجاورون للبلاد
الاسلام والمخالطون لهم وهم الكفار
المخلدون وصنف ثالث بين الدرجتين
بلغهم اسم محمد عليه السلام ولم يبلغهم صفته
بل سمعوا منذ الصبي نعوذ بالله من ذلك

ان كذابا حكيما سلب اسمه محمدا وعلى
كاذبا كما يسمع صبيانا ان كذابا بين
المقنع لعنه الله تعالى تحدى بالنبوة
فهو لا عندى فى معنى الصنف الاول فانهم
لم يسمعوا صفته بل سمعوا اسمه فقط وصاحبه
وهذا الرجل راعية البط والكلب اشبه
وشمول الرحمة بمعنى انهم لا يعذبون بتبعة
بسبب عدم الايمان بنبينا عليه السلام
فلو عذبوا فانما يعذبون بتبعيضهم فى
دينهم الذى هم مامورون به وان كان
يحتمل ان لا يعذبوا الا ان دينهم الا صح
منسوخ الآن ولا يعمل باحكامه بل الجواز
العمل بما فيه فقط عنهم لكاليف ولكل الامن
ولم يفصل البهى احكام الدين الجديد المحمدى
صلى الله عليه وسلم لكنه جعيد لقوم فضليهم فى

ذا النجاة على الموءمنين الخاصين فقط
والكذب على النبى صلى الله عليه
وسلم اى يحمل عند النبى كذبا يظهر فيه
على النبى صلى الله عليه وسلم حيث اورد
صيغ الله عليه وسلم كثيرة لا الكذب على النبى
الآخر عليهم السلام فان قيل التخصيص لا
لا فايدة فى بيان ذلك بل الحكم بالقياس
الى الانبياء الماضين لانهم مقتضاه ولا
يحتمل ان يقول احد كذبا عليهم فلنا لا
فى الحكم بالقياس الى نبينا ايضا لانه صلى
الله عليه وسلم مضى الينا ولا يدركه احد
من اهل الزمان حتى يقول كذبا عليه صلى الله
عليه وسلم فان قيل المعرفة احوال من
صلى الله عليه وسلم فنقول يحتمل مثله فى
الماضية فانا اذا علمنا ان فلانا مسلما

هذا اول ما صنفه على آخر ما صنف العلا
الدار ٥ لمت بهذا الشرح الشريف
المبارك المسمى بـ
نقاوة
بعد عبد
الضعيف المحتاج الراجي رحمة ربه الغني
قاضي خوافه ابن ذا النبال خوفهما بكدر
غفر الله له ولوالديه ولمشايخه ولجميع المسلمين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل الدنيا قنطرة الآخرة وجعلها دنيا و
الصلوة والسلام على سيدنا محمد خير من تقلع
بهذه العقبة وجاز بها وعلى سائر الانبياء وآله و
صحبه الذين قاموا بحقوقها سواهم من آخر وضيعه و
الشيخ وجعلها الفضل وجاز بها [illegible] هذه رسالة
[illegible] جمعها نفع

٥

ومعرفة الدنيا وتحقيق معناها بأن الله على التقدير والتغيير
معرفتها فإن كان الأمر ليس عنده موت يوم يظن
أنه يقبر وليس كذلك كما سنبين أن الله تعالى
وتر بما كان صاحبه ما يظن أنه من أهل الدنيا وليس
كذلك وسنبين الغاية القصيا في معرفة الدنيا
فنقول إن الدنيا هي الحالة التي قبل الموت والآخرة
هي الحالات التي بعده ولكن العبادة وما لا بد منه فيها
معدودة في جملة أعمال الآخرة وبهذه الحالات
الدنيوية محمودة في الجملة لأنه لو لم تكن هذه الحالات
وهذا الزمان ما أمكن تحصيل أعمال الآخرة فهو في
نفسه هذه الدنيا مزرعة الآخرة وورد ذم الدنيا
ليس لذاتها ولا لأنها آخرة حتى يذم ولكن
الدار الدنيا لمن فاته ثم عن آخرته وتقرب به
عن ربه وإذا قال العبد قبح الله الدنيا فإنما
الدنيا قبح الله الشيطان لأنه لا تسبوا الدنيا فنعم
[illegible]

الحالات الدنيوية المحمودة والمذمومة
يصير بعضها عبادة
وبعضها معصية
مستقبح

وغسله وجبرت على نفقته وفاقتهم بترتيب الزوج فى
الثياب بسببها وجهاً ممنوعاً كالكذب والسرقة
وما شبه ذلك فهو فى حقه متاع محمود والا فهو
متاع مذموم وورد فى ذم المتاع المحمود نعم الغنى على
تعمير الاعمال الصالحة الدراهم والدنانير خواتيم
السوق فى ارضه من جاء بخاتم هولاه فقد جاء جنة
ليس بخير كم من ترك دنياه لآخرته والآخرة لدنياه
حتى يصيب منها جميعاً فان الدنيا بلاغ الى الآخرة
ولا تكونوا كلاً على الناس الدنيا متاع وخير متاعها
المرأة الصالحة وقد تطلق الدنيا على الحيوة
الدنيا كما قال الله تعالى اعلموا انما الحيوة الدنيا لعب
ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الاموال و
الاولاد وحكم هذه انها مذمومة مطلقاً
فالغبن الذى ليس لفوت يوم مثلاً اذا احب
اللعب واللهو وكان اذا دار التفت اليه تلذذ

بما هو من امور الدنيا وكذا من كان يحب الزينة والشهرة
كبعض القراء الذين يجعلون رقيقات حمراء او صفراء
وصغراً فى جبته من قفاتهم او كان يحب التفاخر و
التكاثر فى الاموال والاولاد يريد بها ان يصل
لدرجة انها وهذه كلها من متاع الدنيا يتبين له
فرقه فى وجوه الخيرات ولا يحب اللعب واللهو
والزينة ولا التفاخر ولا التكاثر لا يسمى من اهل
الدنيا فان ورد فى الاخبار ذم الدنيا فالمراد
ملعونة ملعون ما فيها الا ما كان منها لله عز وجل
ولو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما
سقى كافراً شربة ماء حب الدنيا رأس كل
خطيئة وذنب عظيم لا يسلم الناس الله العفو
منه حب الدنيا حقيقة وطلابها كطلاب
وغير ذلك فكله محمول على حيوة الدنيا وتفاخر بها
الذى هو مذموم وقد يطلق الاخذ مذموم باعتبار المحمود

بالاعتبار فيتنج من هذا التقرير ان الناس الدنيا حقيقة وحكما
على ثلثة اقسام قسم مجهود وهو المعبر عنه بالحالات
التي قبل الموت وقسم مذموم وهو الجبوة الدنيا وقسم
محمود باعتبار ومذموم باعتبار وهو متاع الجبوة
الدنيا فعلم ان الناس في حب الدنيا و
الآخرة على خمسة اقسام قسم يجبون الآخرة
في الدنيا وعلامتهم ان لا يرتكبوا في تحصيل الدنيا
محذورا في اعمالهم واقوالهم كاداء الصلوة في وقتها
الكرامة او ارتكاب ما يكره في البيع والشراء ونحو ما
ذكر كل ذلك وقسم يجبون الدنيا اكثر من الآخرة
وعلامتهم ان يرتكبوا في تحصيل الدنيا حجرا وقسم
يجبون الآخرة مثل حبهم الدنيا وعلامتهم ان يرتكبوا
في تحصيل الدنيا محذورا لا قبحا وقسم يجبون الآخرة
ولا يجبون الدنيا مطلقا وعلامتهم اعلانا كلوا
لقمة والخطو خطوة الا لضرورة وقسم يجبون

الدنيا

الدنيا ولا يجبون الآخرة مطلقا وهم الكفار نعوذ بالله
من ذلك والناس في مثل هذا المعنى على اربعة اقسام
قسم ملوك الدنيا والآخرة وقسم فقراء الدنيا وملوك
الآخرة وقسم ملوك الدنيا فقراء الآخرة وقسم فقراء الدنيا
والآخرة فالاول الامراء العادلون والثاني الفقراء الذين
صبروا والثالث الامراء الظلمة والرابع الفقراء الكفرة
فالاسعد من ملك الدنيا والآخرة والسعيد من ملك
الآخرة وخسر الدنيا والشقي من خسر الآخرة و
ملك الدنيا والاشقى من خسر الدنيا والآخرة
وورد في هذا المعنى انما الدنيا لاربعة نفر عبد
رزقه الله علما والا وعلما فهو يتقي فيه ربه
ويصل فيه رحمه ويعلم الله تعالى فيه حقا فهذا بافضل
المنازل وعبد رزقه الله علما ولم يرزقه
مالا فهو صادق النية يقول لو ان لي مالا لعملت بعمل
فلان فهو بنيته فاجرهما سواء وعبد رزقه الله مالا
البخل بنيته وزرهما

ولم يرزقه علما فهو حيوان في البر بغير علم لا يتقرب فيه ربه
ولا يتصل فيه بربه ولا يعلم ان له ربا تعود عليه فهذا
باحث المنازل وعبد لم يرزقه الله تعالى ولا علما
يقول العارف حالا لا اعلمك فهو شيء وورد به
سواء فصل في ذكر الانبياء وتبعيتهم المتخصص على ترك
الدنيا وذكر امثلة منها ما ورد في بعض الكتب
يشبهوا الدنيا بجارية السلطان وبالماء الحامض يغير ويزيد
ويغير ولا ينتفع وبظل الغمام يغر ولا يغذي وبالبرق
الخلب ولا ينقع وبسحاب الصيف يغر ولا ينتج
وبزهر الربيع يغر بنفض ثوبه لم يضمن فتراه
وبأحلام النائم يغر ثم يترك السر قد فاته
عاد الستيقظ بالجد فوجده بيتا الا الجيرة
وبالعجل المنحوت بالسمر الزعاف يغر ويقتل
وبالمغول بهلك من اجابها وتترك من اعرض
عنها مثال آخر لوادي خنزير ملك عظيم صادق الوعد

انسانا

انسانا اليتيم في بيته ووضع عنده الوان الاطعمة فرآها
نفسه ووضع ايضا كسيرة في خرقة وقال لها ان ضربك
بهذه الليلة فلا تذوقي الا لقمة وقنعي بهذه الكسيرة واعلمي
غدا هلكا جائعا فلا شك انه يصبو وقنع فكيف لا يصبر
عن الدنيا التي لا تسوى عند الله جناح بعوضة في غدة
قليلة ويسأل هلكا اعلم وهو هلك الابد مثال آخر لوادي
انسانا صنع خبيصا بسبعة ارطال من السكر وغيره ثم طرح فيه
قطعة سم قاتل لو خلت خبيص فاكثر منه لك احد يعلم
يضر الآثر ووضع الخبيص بين يديه وامره ان لا يأكل منه فاذا
غاب جعل الذئب الكثير ما جعل فيه فلما جاء السيد يكون ذا الجائع
ذلك الخبيص لا يخطر بباله ان فيه وانه مجال البتة و
يكون ذلك عنده بمنزلة النار بل اصعب لما يعلم فيه من
آفة فلا يغتر بظاهره ودنيته واما الآكل الذي لم ير
ما جعل فيه فانه يغتر بظاهره ودنيته فيجوع عليه ولم
يضر عنه واحد تتعجب من صاحبه الزاهد فيه وهو يأكل

التوكل

التوكل وعلامات ان يكون الشخص متوكلا تذكر في هذه الآية
الستة تشتمل على تفويض وتبعة على التوكل الدنيا
اعتقاد كمال على تعويل يلاحظ انه تعالى عالم بحاله انه
جبار وانه لو كان في سبع الارضين او في
اقصى الدنيا يخلق بعض المخلوقين فانه قد يكون
عنده مال ويريد اعطاءه محتاج وجاره يبيت طاويا
وهو لا يعلم بذلك وثانيها اعتقاد كمال قدرة الله تعالى
بحيث يعلم انه تعالى مجاز الانزع في اقصى العالم خلقه تعالى
قدرة ايضا على ايصاله الرزق لخلق الناس اذ
عليه افر منيرة يوم محتاج عالم بكيفية امر قدرة على ايصال
ما يحتاج اليه وثالثها انه تعالى منزه عن العجز فانه
اذا كان عند الشخص مال وهو يريد ان يعطي الفقراء
فاذا اعطى دفعا فلو جلست الجلوس او فصل له
الصداع وما اشبه ذلك فيترك الاعطاء لعجزه و
الضعف لانعدام المال والبخل والله تعالى منزه عن ذلك

التوكل

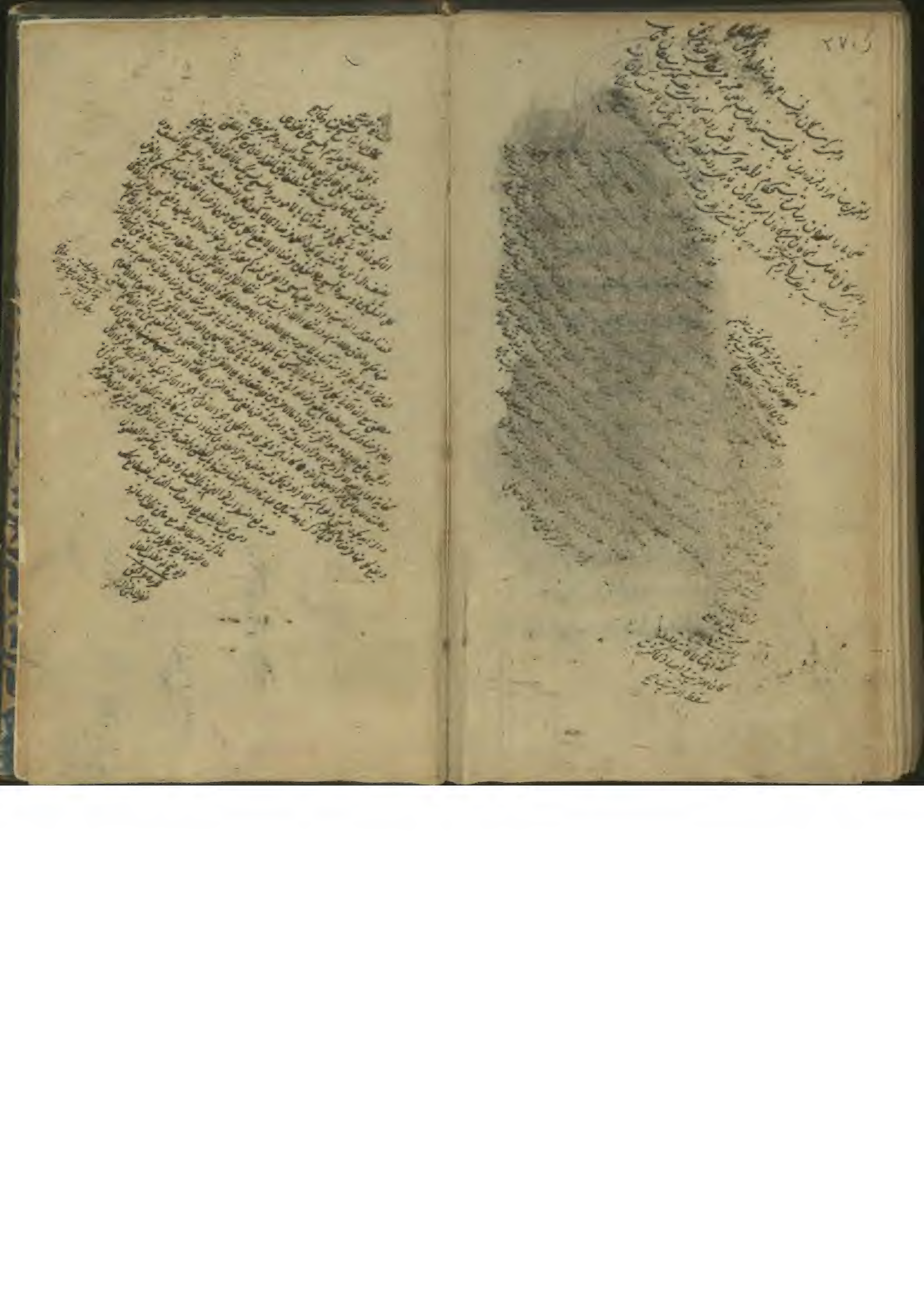
يشفيه فذلك فانه زاد على اسم الدنيا وشرفها فقد ذلك
يسهل عليهم تركها وغيرهم يهلكون فيها فتشق عليهم مثال
آخر مثل من عرف عقد الترك تدبير الدنيا كمثل من اعطاه
الملك سيفا على قدره فجعل يمر به على رقاب الناس
بلكم لتقابل به الاعداء ويتزين بحليه فعرف قدر هذا
السيف الرفيع فجعله يقربها به حتى تعلقت فيه
وكل بياض وتغير حسنه وشاه فحذر اذا اطلع الملك
على يده بحالة منه ان يأخذ سيفه منه ويعاقبه منه
على سوء فعاله وان لم يفعل وجود اقباله مثل لو اوصى
رجل ان يزوج ابنته من عاقل فانها تزوج من زاهد
فعلم من هذا ان من غلب عليه حب الدنيا على حب الآخرة
بحيث لا يكون زاهدا انه غير عاقل شرعا وان كان
كبيرا وعاقلا فانه غافل لان الشرع خص العقل بمن ترك
الدنيا وزهد فيها فائدة ومما يتبع ايضا على ترك
الدنيا التوكل على الله تعالى في الرزق وطريق تحصيل

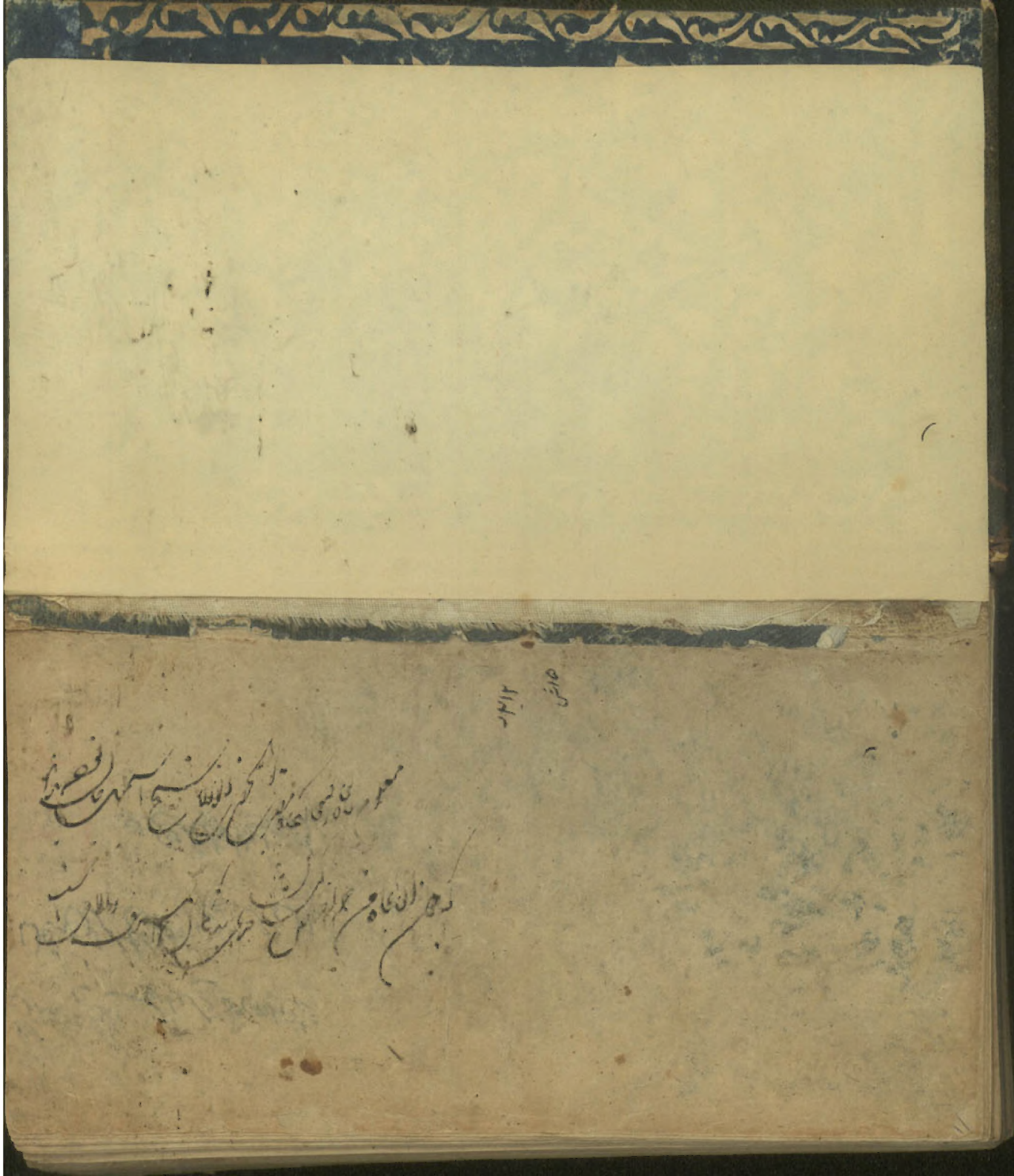
کتابخانه مجلس شورای ملی

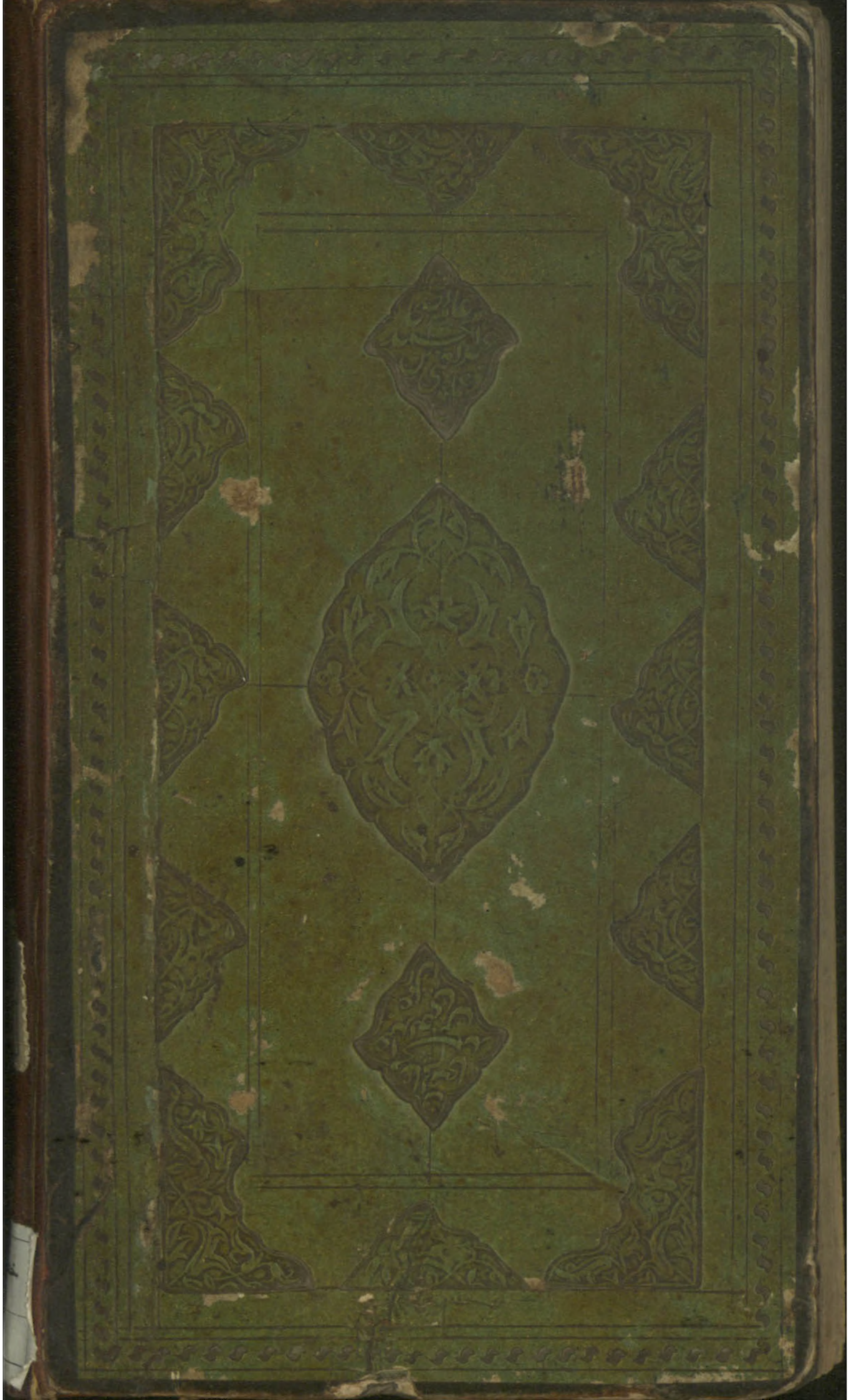
العجز وسائر سمات النقص وثانيها انه منزه
عن السهو والنسيان بخلاف الناس فانه الشخص
منهم ربما جاء بالفقير الى بيته عازما ان يطعمه فلما
وصل الباب ابلس الفقير عند بابه ودخل بيته
فلما اشتغل بالاهل والاولاد غفل عن الفقير ونسيه
وبات الفقير جيعانا فهذا ايضا ليس من خلقه ولا
من عدم العلوم بل من الغفلة والنسيان فالله تعالى
منزه عن هذه الصفة وسائر سمات النقص
وثالثها انه منزه عن خلف الوعد بخلاف بعض
الناس فانه الشخص ربما وعد فقيرا اذا اتى بيته
ان يطعمه شيئا فلما جاء الله على وعده فيخجله او
ينكره او يقول اذهب عنك فلست كما كان كلا ما على طريق
التلطف والقول بالمعروف على طريق الوعد الملازم
ورابعها انه ان جزاء الشيء الذي تعلم لا ينقطع ابدا
بخلاف الناس فانه لو كان لاحدهم جزاء الشيء ملأ

کتابخانه مجلس شورای ملی

الدنيا وشرع في الخلايق الانفاق فلا محالة
ينقص فهذه الستة عند التراث اذا دام الشخص
على ذكرها حتى استولت على قلبه وصارت نصب
عينه رزق التوكل انشاء الله تعالى فيوفق عليه
ترك الدنيا تمت الرسالة الشريفة المعونة من
الشيخ جلال الدين السيوطي رحمه الله عليه





شرح عقاید عضدی (جلال الدین دوانی)

حکمت و طبیعی